شرح العقيدة الكبرى

المسمّى

«عُمدة أهلِ التوفيقِ والتّسديدِ»

تأليف

مُحيي ما اندرس من الدّين، وناصر سُنّة سيّد المرسلين ﷺ

أبي عبد الله محمّد بن يوسف بن عُمر السّنوسيّ المالكيّ

(ت ٨٩٥ هـ)

حُقّق على خمس نُسخ خطّيّة كتبها أعلامُ العُلماء

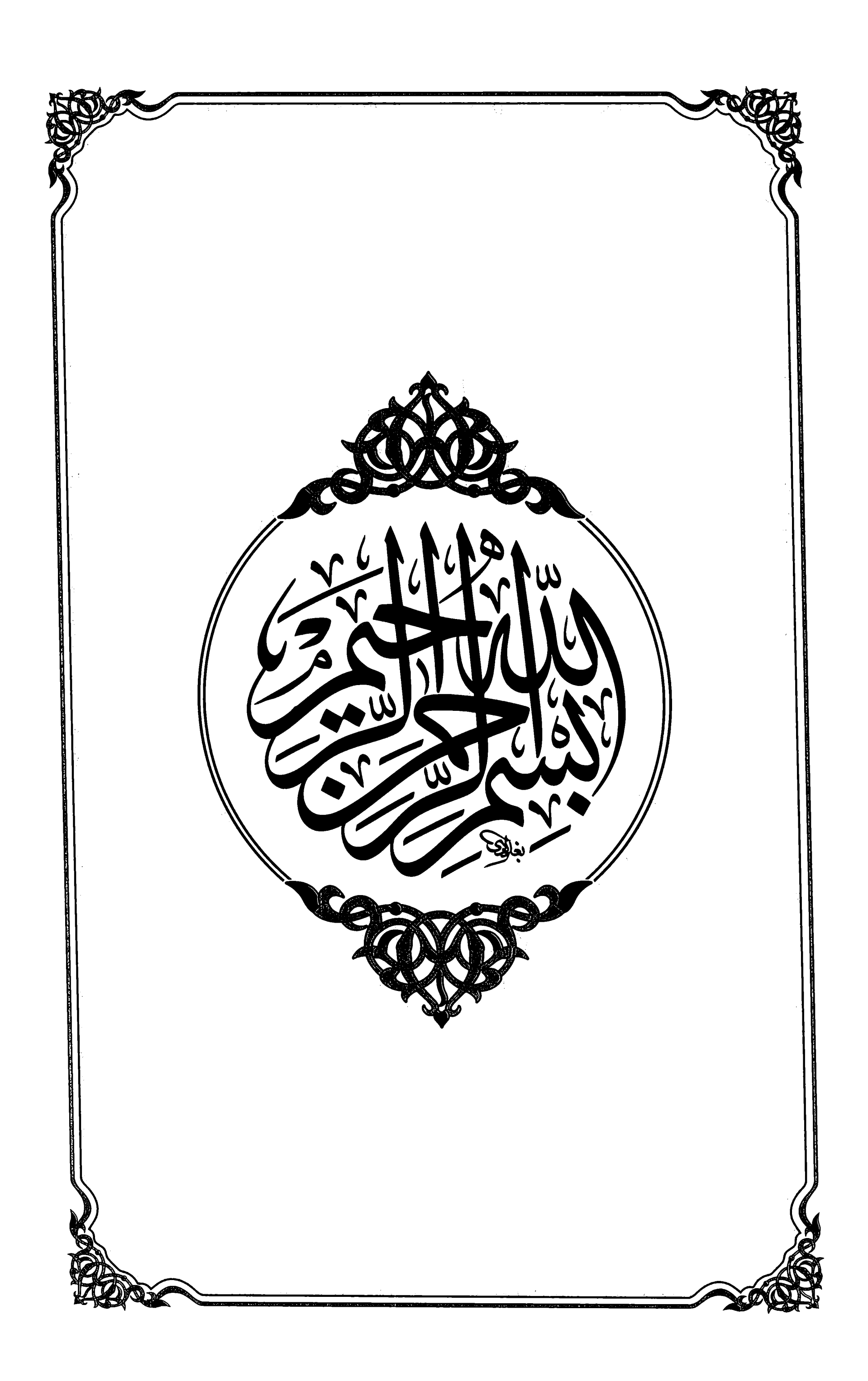
كالعلّامة المنجور، والعلّامة السُّحيميّ القلعيّ

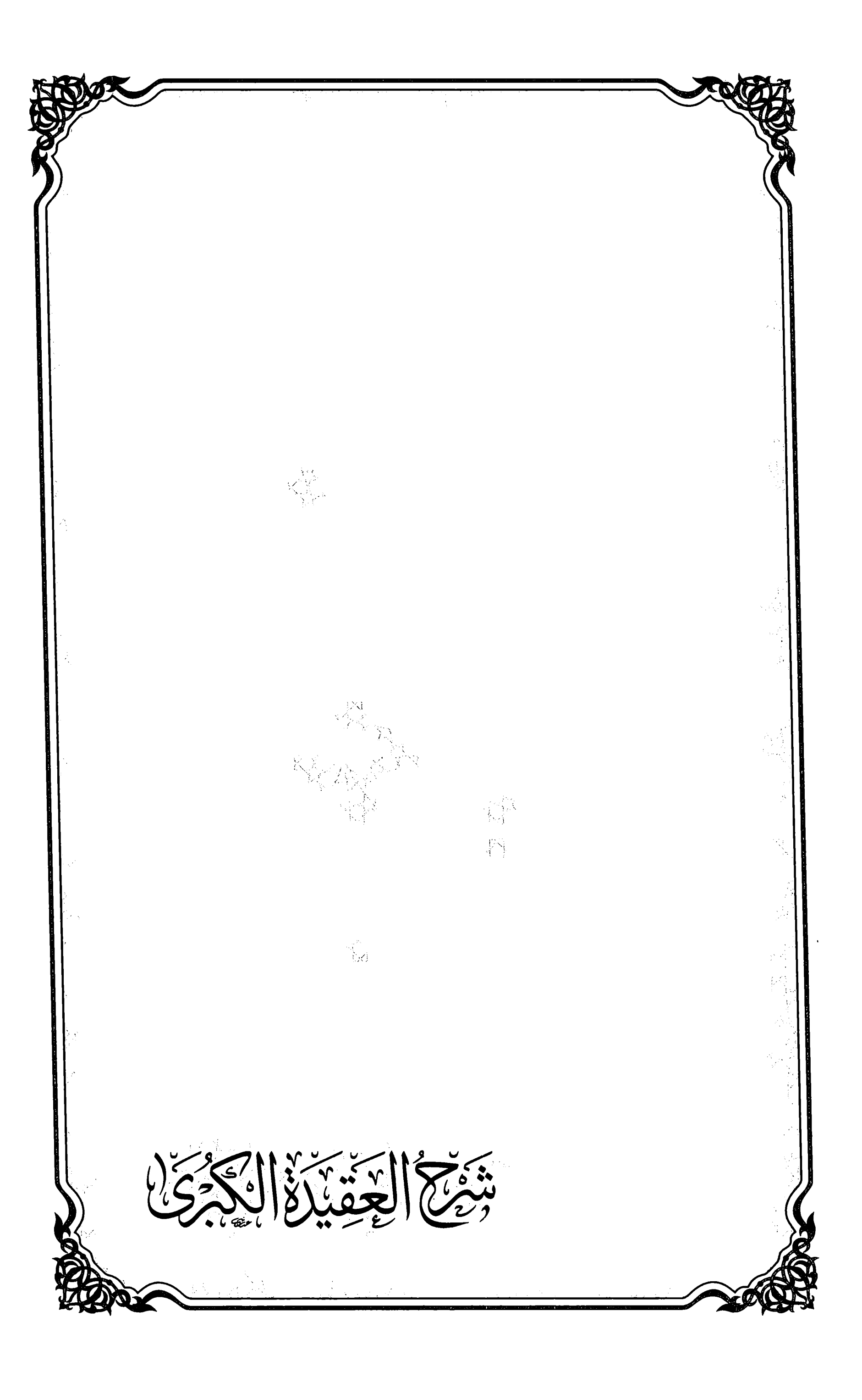
شَرُف بخدمته

أنس محمّد عدنان الشّرقاوي

دار التّقوى

دمشق الشام


بسم الله الرحمن الرحيم



شرح العقيدة الكبرى



الكتاب : شرح العقيدة الكبرى

المؤلف : محمد بن يوسف بن عمر السنوسي

الطبعة الأولى : ١٤٤١هـ - ٢٠١٩م

الرقم الدولي : 978-9933-610-29-6



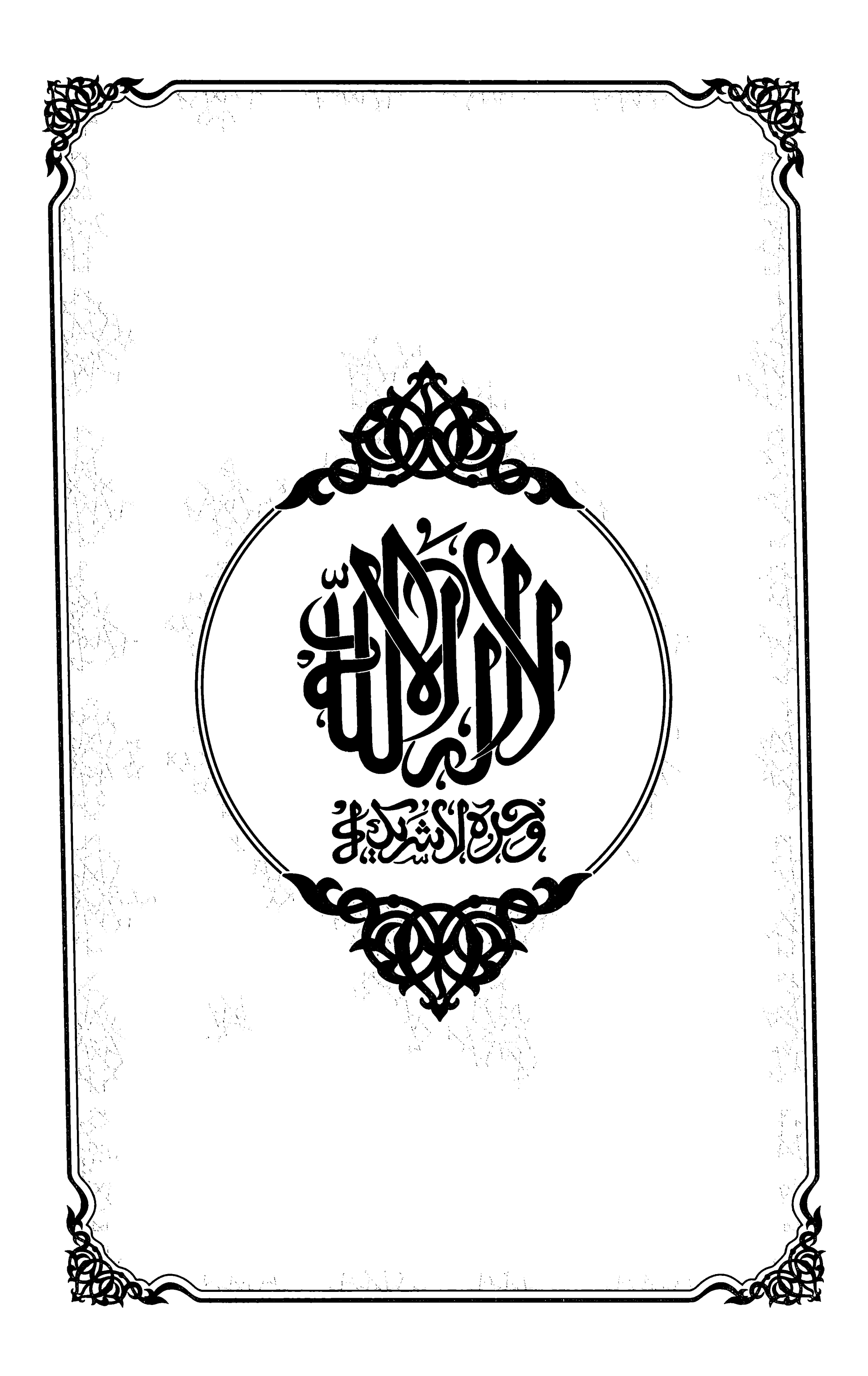


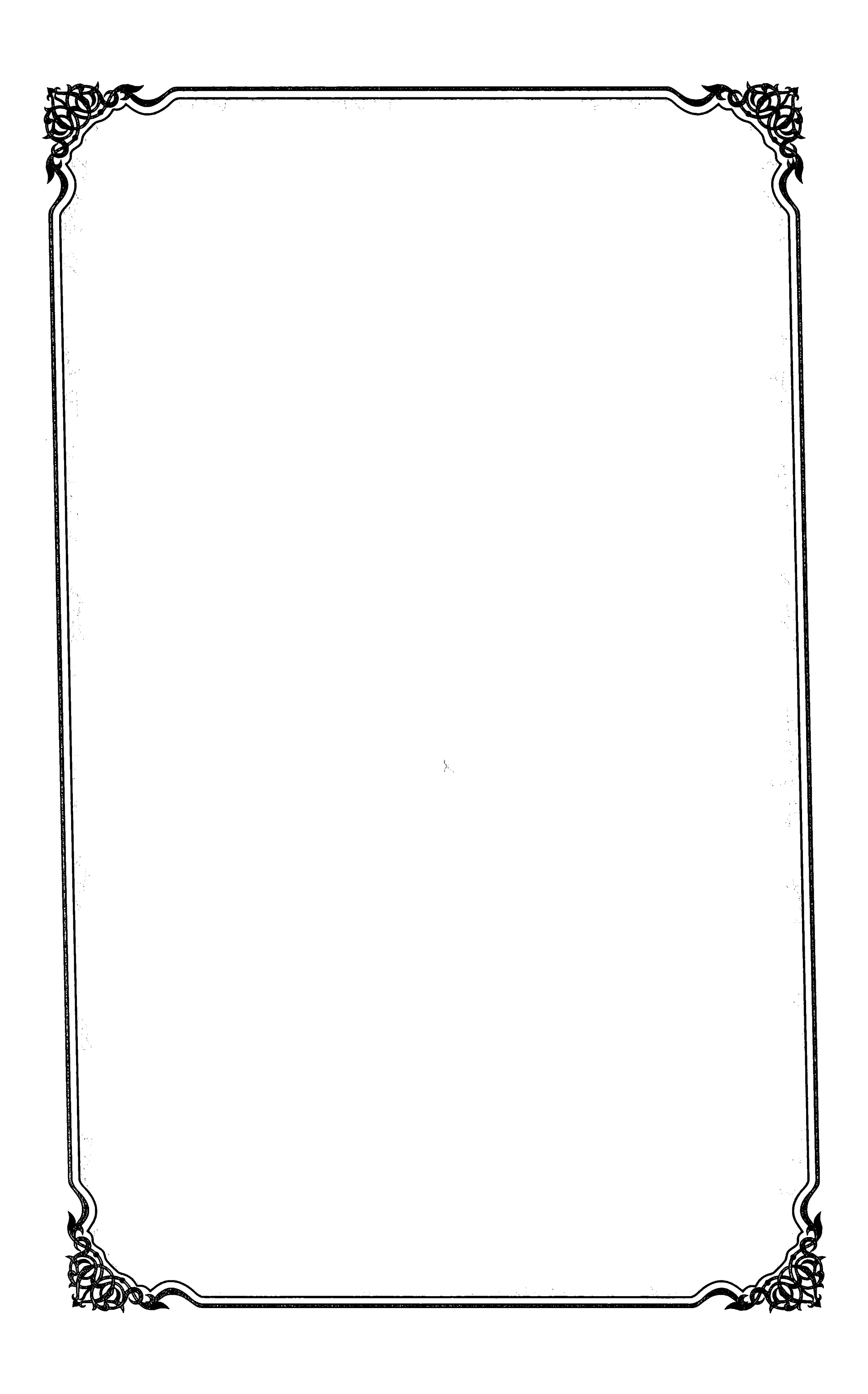
سورية - دمشق - حلبوني

هاتف : ٢٢١٥٤٦٤ ١١ ٩٦٣+ / ص . ب : ٣٠٧٢١

جوال : ٩٣٣٢٠٦٠٠٧ ٩٦٣+ / ٩٤١٩٤٤٣٨٧ ٩٦٣+

daraltaqwa.pu@gmail.com


لا إله إلا الله
وحده لا شريك له



بين يدي الكتاب

اللهمَّ ؛ إنَّا نحمدُكَ حمدَ الحيارىٰ بعد مطالعةِ جمالِ ذاتك ، والتولُّهِ بحميد صفاتك ، والغرقِ في بحار إحسانك ، ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [النور : ٢١] ، ونصلِّي ونسلِّم علىٰ أعظم تجلِّياتك في مرآةِ موجوداتِكَ ، والساري نورُهُ في ذرَّاتِ عوالمِكَ ، والمتربِّع علىٰ عرشِ تصريفِكَ في مخلوقاتِكَ ؛ سيِّدنا ومولانا أبي القاسم محمدٍ عروسِ مملكتك ، وعلىٰ آلِهِ حبَّاتِ قلبِهِ ، وأصحابِهِ أُمناءِ عَقْدِهِ ، وكلِّ مهتدٍ من أمَّتِهِ ، ﴿ وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُۥ ﴾ [آل عمران : ١٠١] .

وبعدُ :

فرحمَ الله الشعبيَّ إذ قال : (العلمُ ثلاثةُ أشبارٍ ؛ فمَنْ نال منه شبراً شمخَ بأنفه ، وظنَّ أنَّهُ نالَهُ ، ومَنْ نال الشبرَ الثانيَ صغُرَتْ إليه نفسُهُ ، وعلمَ أنَّهُ ما نالَهُ ، وأمَّا الشبرُ الثالث فهيهاتَ ! لا ينالُهُ أحد أبداً)[١] ، وكان يقول معظِّماً لشأن العلم ، وأنَّه لا يُحاطُ به : (ما رأيتُ مثلي !

---

(١) أورده الماوردي في « أدب الدين والدنيا » (ص ١٢٦) .

ما أشاءُ أن أرىٰ أعلمَ منِّي إلا وحدَّثتُهُ)[1] .

وهـٰذا « **شرح العقيدة الكبرىٰ** » **بين يديك** ، وأحسبُ أنَّك مثلي تحدِّثُ نفسك وتقول : هو ذا علمُ الكلامِ تلينُ قناتُهُ ، وتتمرَّسُ النفسُ علىٰ فهمه وتصوُّرِ عويصات مباحثه ، وصارَتْ أعنَّةُ خيولِها في قبضة اليد تجري منقادة ، ولا سيَّما أنَّ الإمام السنوسيَّ قد أومأَ بأنَّ هـٰذا الكتاب لشبْهِ المنتهي في هـٰذا الفنِّ ، **فلعلَّ كلمةَ الشعبيِّ تُخفِّفُ من غُلَواءِ الغِرَّة** ، **ليعرفَ كلٌّ منَّا قدْرَهُ** ، ويعلمَ أنَّهُ وإن جدَّ واجتهدَ فلا سبيل لدَرَكِ النهاية ، كيف ومقصودُهُ هو غايةُ كلِّ غاية ؟!

وإنَّما الشأنُ أنَّ طالب هـٰذا العلمِ الشريفةِ نسبتُهُ سيرىٰ وراءَ السلسلة السنوسية المباركة أنَّه قد وُطِّئَتْ له أكنافه ، وذلَّتْ صعابُهُ ، وتأهَّلَ المتمكِّنُ منها لخوض لُججِ بحاره ، ومعاناةِ تيَّارِهِ ، وهو وإنِ انتهىٰ بعدَ ذلك لقرعِ السنِّ ووضع كفِّ الحيرة على الذَّقَنِ . . **فذاكَ العجزُ الذي كانَ ظنّاً قد صارَ يقيناً ، وأينَ الظنُّ من اليقين ؟!**

فكم من مقدامٍ انتهىٰ به سيرُ أقدامه إلىٰ فِناء الإقرار بالعجز بعدما ظنَّ نفسَهُ عتيداً بالغاً أمانيَّهُ وُصُولاً ، وانحلَّ وثاقُ عزمه ووهَتْ قُواهُ بعدما ظنَّ أنَّه سيخرقُ أرضَ الشريعة أو يبلغ جبالَ الحقيقة طُولاً !

ذاك العجزُ وتيك الحيرة ، وذاكَ الولهُ وتيك الغيرة . . **هي نصيبُ المؤمنِ الحقِّ من مولاه الحقِّ** ، وهي تراثُ السابقين الأولين من السلف الصالحين ، بل هي أقصىٰ ما يرجوهُ قلبٌ سليم صادق ، بـ (لا إلـٰهَ

---

(١) رواه ابن عبد البر في « جامع بيان العلم وفضله » (٨٧٤) .

إلا الله ، محمدٌ رسولُ الله) متحقِّقٌ ناطق .

وهنا تحلو له بعد عناءٍ وكدٍّ تلك الأسفارِ التي قرأها ، وتعبِ الأسفار التي رحلَها . . **أن يشتدَّ راكضاً في ميدان العمل** ، لتصيرَ قرَّةُ عينه في الصلاة ؛ إذ يراها النجوى الصادقة برفيعِ كلامِ العرفان مع مولاهُ الذي أدناه وقرَّبَهُ نجيّاً ، وليجدَ في ركوعه وسجوده وصُوَرِ خضوعِهِ لِمَلاذِهِ . . ملاذَّهُ التي كانَ يَنْشُدُها وهو في غفلة ؛ فيحسبها تارةً في مالٍ وولدٍ ، وأخرىٰ في عيش رَخْصٍ رَغَدٍ ، حتىٰ إذا جاءَها لم يجدها شيئاً ، ووجد الله عنده !

تباركَ الله وجلَّ ، وجدَ الله في قلبه معرفةً وحبّاً ، وجد اللهَ أقربَ إليه من نفسِهِ التي بين جنبيه ، وجدَ اللهَ من قبلُ ومن بعدُ يدعوهُ إليه ، وأنَّهُ قد بعثَ أحبَّ خلقِهِ إليه ، هادياً ومبشراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً ، فالتزمَ صراطَ سنَّتِهِ الهاديَ إلىٰ طريق الجنَّة ، وعلمَ أنَّ الله قد عظَّمَ عليه باتِّباعِهِ لرسوله العطيَّةَ والمنَّةَ .

وحينَئذٍ تهفو النفوسُ بعد تحقيقِ الرسومِ لقراءة لونٍ جديدٍ من طواميرِ المعرفة ؛ فلا تقضي لُباناتِها إلا بها ؛ ككُتُبِ المعرفة التي مزجَتْ علمَ العقيدة بالتخلُّقِ والتذوُّق ، وتستقصي في غير مستقصىً ، وتسعىٰ لغير ما نهاية ، إلىٰ أن تلقىٰ مولاها كِفاحاً راضيةً مرضية .

وجزى الله الجزاء العَطِرَ لـ (**دار التقوىٰ**) ، التي أنعشَتْ هٰذه السلسلةَ المعرفية التي كادَتْ تخبو أنوارُها تحت أروقةِ العلم ، وتغيبُ شمسُها وراءَ آكامِ الجديدِ الذي هو عالةٌ عليها وعلىٰ أمثالِها ، ونضَّرَ

وجهَها كما نضَّرَتْ هـٰذه الصُّحُف المباركة ؛ إذ حلَّتْها بما تراهُ من العنايات ، والله تعالىٰ يجزي خيراً كلَّ ساعٍ في نشرِ خيرٍ وبِرٍّ ، إنَّهُ هو البَرُّ الرحيم .

* * *

ترجمة الإمام السنوسي

شيخ متكلِّمي عصره ومصره ، الإمام العلامة المشارك ، المحدِّث المُقرِئ ، الفقيه الأصولي المحقق ، الصوفي التقي الورع ؛ **أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي التلمساني المالكي الأشعري التوحيدي** .

والسنوسي : نسبة إلىٰ سَنُوسة ؛ قبيلة من البرابرة في المغرب ، قال العلامة الزبيدي في « تاج العروس » : (وإليهم نسب الولي الصالح أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي ؛ لأنه نزل عندهم ، **وقيل** : بل هو منهم ، **وأمه شريفة حسنية**[1] ، كذا حققه سيدي محمد بن إبراهيم المَلَّالي في « المواهب القدسية »[2] ، ووجد بخطِّهِ علىٰ « شرح الآجرومية » له : « **السنوسي العيسي الشريف القرشي القصَّار** » ، قلت : العيسي : من بيت عيسىٰ)[3] .

والتوحيدي : نسبة للاشتغال بعلم التوحيد ، كذا ذكر الحفناويُّ

---

(١) لعله أراد جدَّته أم أبيه كما سترىٰ .

(٢) **المَلَّالي**: نسبة إلى مَلَّالة بوزان جَبَّانة؛ قرية قرب بجاية، و«**المواهب القدسية**»: كذا في المخطوط الذي بين أيدينا، وطبع باسم: «المواهب القدوسية»، والله أعلم.

(٣) تاج العروس (س ن س) ، وانظر « البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان » (ص٢٣٧) .

هـٰذه النسبة له في « تعريف الخلف »[1] .

مولده ونشأته

اختلف في سنة ولادة الإمام السنوسي ؛ **وسبب ذلك** يرجع لعدم نصِّهِ هو علىٰ ذلك ، واضطرابِ نقل تلميذه الملالي في ذلك أيضاً ، قال العلامة التُّنْبُكْتي في « نيل الابتهاج »[2] : (رأيت مقيَّداً عن بعض العلماء : أنه سأل الملاليَّ المذكور عن سنِّ الشيخ ، فقال له : مات عن ثلاث وستين سنة)[3] .

فعلىٰ هـٰذه الرواية : تكون السنة التي وُلد فيها الإمام السنوسي هي (٨٣٢هـ)[4] .

---

(١) تعريف الخلف برجال السلف (١/ ١٧٦) ، ومن الألقاب التي صاغها المؤرخ ابن القاضي المكناسي في « درة الحجال » (٢/ ١٤١) أن قال : (أبو عبد الله ، الإمام **المعقولي** الفقيه المحدِّث الفرضي **الحيسوبي**) نسبة لعلوم المعقول وعلم الحساب .

(٢) وقد لخَّصَ في هـٰذا الكتاب سيرة الإمام السنوسي ، من كتاب « المواهب القدسية » لتلميذ الإمام السنوسي ؛ وهو الشيخ محمد بن عمر الملالي رحمه الله تعالىٰ . . أحسن تلخيص .

(٣) نيل الابتهاج (ص٥٧٠) .

(٤) وفي « نيل الابتهاج » (ص٥٧٠) أيضاً نقل قول الملالي : (وأخبرني قبل موته بنحو عام أنَّ سنَّهُ خمس وخمسون سنة) ، فتكون سنة ولادته علىٰ هـٰذا (٨٤٠هـ) ، والله أعلم ، ولهـٰذا اكتفى ابن مريم والتنبكتي بقولهما : (مولده بعد الثلاثين وثمان مئة) ، وانظر « البستان » (ص٢٤٤) ، وعندما ذكر العلامة أبو جعفر البلوي خبر وفاته في « ثبته » (ص ٤٣٨) قال : (وكانت سنُّهُ يومئذٍ ستاً وخمسين سنة) .

نشأ الإمام السنوسي في بيت فضل وعلم ؛ فوالده هو الشيخ الصالح الزاهد الخاشع الأستاذ المحقق يوسف أبو يعقوب[1] ، وعنه أخذ الإمام مبادئ العلوم ، وكان ذلك في تِلِمْسان حاضرة العلم يومها ، وطينة الأولياء والصالحين .

وجدة الإمام السنوسي لأبيه كانت حسنيَّةَ النسب ، ولذا قد يلقَّب الإمام السنوسي بالحسني من جهة والدة أبيه[2] ، وقال الشيخ الملالي في صفة والد الإمام : (كان سيدي يوسف السنوسي رحمه الله تعالىٰ ورضي عنه وعن شيخنا ابنه . . رجلاً صالحاً ورعاً ، خاشعاً لله تعالىٰ ، زاهداً [في] الدنيا معرضاً عنها ، مقبلاً علىٰ طاعة الله تعالىٰ ، سالم الصدر ، حسن الأخلاق ، ومبتسماً في وجه كل من لقاه ، حسن المعاشرة ، كريم الطبع)[3] .

وكانت حرفة هـٰذا الوالد المبارك هي إقراء القرآن للأولاد في المكتب ، ويظهر من كلام الشيخ الملالي أنَّ عناية الله قد رافقته من طفولته ، فأجرى الله علىٰ يديه الكرامات وكشف عن بصيرته .

شيوخه

أخذ الإمام السنوسيُّ العلمَ عن جلَّة علماء عصره ، ونالته عناية ولحظات الأولياء والصالحين .

---

(١) انظر « المواهب القدسية » (ق ٧) ، وهو أوَّل ناعت له بهـٰذه الألقاب .
(٢) انظر « المواهب القدسية » (ق ٧) .
(٣) انظر « المواهب القدسية » (ق ٧) .

وكان للإمام السنوسي علوٌّ كعب في جمع القراءات ؛ فقد قال العلامة أبو جعفر البلوي : (**أخذ القراءات السبع** : عن الفقيه الأستاذ العالم العامل المحقق المقرئ **أبي الحجاج يوسف بن الشيخ الصالح أبي العباس أحمد بن محمد الشريف الحسني** تلاوةً عليه في ختمتين ، قال : وزدت من الثالثة قدراً صالحاً لم أتحقق الآن منتهاه جمعاً للسبعة بمضمن « التيسير » و« الشاطبية » وأجازه في المقارئ السبعة وفي غيرها من مروياته إجازة مطلقة عامة ، وحدثه بالسبع عن الإمامين العالمين المدرسين : الأستاذ الجليل الأعرف الأشهر المقرئ المحقق الأدرك الخاشع **أبي العباس أحمد بن أبي عمران موسى اليزناسني** ، والأستاذ الجليل المعظم الشهير المحقق الضابط المتقن النحوي اللغوي الحافظ الصالح الأزكىٰ **أبي العباس أحمد بن الفقيه العالم المتفنن أبي عبد الله محمد بن عيسى اللَّجائي** ، قراءةً على الأول جمعاً في ختمةٍ للسبعة ، قال : وزدت ثلاثة أحزاب من سورة « البقرة » ، وعلى الثاني لـ « فاتحة الكتاب » و« البقرة » وأوائل « آل عمران » جمعاً للسبع ، وإجازة فيما قرأ وفيما بقي ، حدثاه معاً بذلك عن الأستاذين : أبي عبد الله القيسي ، وأبي الحجاج بن مبخوت بسندهما)[1] .

ومن جملة العلماء الذين قرأ عليهم : الشيخ العلامة نصر الزواوي ، والشيخ العالم محمد بن تومرت الصنهاجي[2] ، والشيخ

---

(١) انظر « ثبت أبي جعفر البلوي الوادي آشي » (ص ٤٣٨) .

(٢) ويقال : (توزت) بدل (تومرت) وهو غير ابن تومرت مهدي الموحدين كما لا يخفىٰ .

الشريف أبو الحجاج يوسف بن أبي العباس أحمد بن محمد الشريف الحسني ، أخذ عنه القراءات السبع ، والشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عيسى المغيلي الشهير بالجلاب ، أخذ عنه الفقه ، والعالم المعدل أبو عبد الله الحباك ، أخذ عنه علم الأسطرلاب ، والإمام محمد بن العباس التلمساني ، قرأ عليه الأصول والمنطق والبيان والفقه ، والحافظ أبو الحسن علي بن محمد التالوتي الأنصاري أخوه لأمه ، قرأ عليه « الرسالة » ، وقرأ هو وأخوه هـٰذا على الإمام الورع الصالح أبي القاسم الكنابشي « الإرشاد » لإمام الحرمين الجويني وعلمَ التوحيد .

واشتغل بالرواية وعلوم الأثر : على الإمام الورع الصالح أبي زيد عبد الرحمـٰن الثعالبي ، فروىٰ عنه « الصحيحين » وغيرهما من كتب الحديث والأثر ، وأجازه بما يجوز له وعنه ، وأسمعه المسلسلات وغيرها .

وقرأ الفرائض والحساب : على العلامة الجليل أبي الحسن القلصادي الأندلسي ، وأجازه بجميع ما يروي ، كما أجازه أيضاً ابن مرزوق الكفيف عن والده ابن مرزوق الحفيد[1] .

---

(١) ذكر ذلك العلامة محمد مخلوف في « شجرة النور الزكية » (١/ ٣٨٧) .
وذكر العلامة الكتاني في « فهرس الفهارس » (٢/ ٩٩٩) أن الإمام السنوسي كان يروي بالإجازة العامة عن أبي زيد عبد الرحمـٰن الثعالبي وأبي الحسن القلصادي وعن غيرهما ، قال : (وله ثبت صغير ذكر فيه إسناد حديث الأولية وحديث الضيافة على الأسودين والمصافحة والمشابكة ولبس الخرقة ومناولة=

قال العلامة البلوي : (وأخذ من شيوخ بلده عن جماعة من أشياخنا وغيرهم ، **ومن أكابرهم** : **وليُّ الله** سبحانه الإمامُ العالم الصالح أبو علي الأحسن المعروف بـ « **أبركان** » ، والإمام **أبو عبد الله بن العباس** ولم يكثر عنه وغيرهم ، وأخذ أيضاً عن شيخنا **أبي عبد الله بن مرزوق** ، وشيخنا أبي الحسن القلصادي ، والفقيه الفروعي **أبي عبد الله الجلاب** ، والفقيه الجليل **أبي الفرج الغرابلي** صاحب « نظم المختصر » ، أظنه أخذ عنه ، وأخذ علم الحساب والفرائض عن الفقيه المبرز فيهما **أبي عبد الله بن تومرت** ، وأخذ أيضاً عن أخيه المتقدم ذكره ، وعن هٰؤلاء ممن ضمنه تلميذه صاحبنا الفقيه الأجل المحصل المبارك أبو عبد الله محمد بن عمر الملالي في كتاب التعريف به) .

تصوّفُه وتربيته الأخلاقيّة

هناك شخصيات عرفانية كبيرة تأثَّر بها الإمام السنوسي ، لٰكن الذي يظهر أنَّ الشيخ الولي العارف الصالح إبراهيم **بن محمد بن علي التازي** نزيل وهران . . كان صاحب الأثر الأكبر في الإمام السنوسي من هٰذا الجانب ؛ فإلىٰ إمامته في علوم القرآن وعلم اللسان ، وحفظ الأحاديث ، وسعة علمه بالفقه وأصوله ، وحِدَّةِ نظره وفهمه . . كان ممتَّعاً بآداب الأولياء والكُمَّل ، نقل العلامة التنبكتي في « نيل الابتهاج » عن ابن صعد صاحب « النجم الثاقب » : (**وحسبك من**

= السبحة وتلقين الذكر من طريق شيخه أبي إسحاق إبراهيم التازي) .

جلالته وسعادته : أنَّ المثل ضرب بعقله وحلمه ، واشتهر في الآفاق ذكر فضله وعلمه حتى الآن ؛ إذا بالغ أحد في وصف رجل قال : كأنه سيدي إبراهيم التازي ، وإذا امتلأ أحدهم غيظاً قال : لو كنتُ في منزلة سيدي إبراهيم التازي ما صبرتُ لهٰذا ؛ لما كان يتحمله من إذاية الخلق ، والصبر على المكاره ، واصطناع المعروف للناس ، والمداراة ، فهو أحد من أظهره الله لهداية خلقه ، وأقامه داعياً لبسط كراماته ، مجللاً برداء المحبة والمهابة ، مع ما له من القبول في قلوب الخاصة والعامة ؛ فدعاهم إلى الله ببصيرة ، وأرشدهم لعبوديته بعقائد التوحيد ووظائف الأذكار)[1] .

وكان من نعيم الإمام السنوسي : صحبتُهُ لهٰذا العارف الجليل ، وانتسابُهُ له ، وقد شاركه في هٰذا أعلامٌ ؛ كأخيه لأمه الشيخ علي التالوتي ، والحافظ التنسي ، والإمام أحمد زروق .

قال العلامة المؤرخ ابن مريم المليتي في « البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان » : (أخذ عن الإمام العلامة الولي الزاهد الناصح إبراهيم التازي نزيل وهران ؛ ألبسه الخرقة ، وحدَّثه بها عن شيوخه ، وبصق في فيه ، وروىٰ عنه أشياء كثيرة)[2] .

والعارف التازي قد لبس الخرقة علىٰ طريقة السادة الصوفية من

---

(١) انظر « نيل الابتهاج » (ص٦٠) ، وذكر أنه توفي سنة (٨٦٦هـ) ، وإليه تنسب الطريقة التازية .

(٢) البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان (ص٢٣٨) .

شرف الدين الداعي ، ولبسها من الشيخ صالح بن محمد الزواوي بسنده إلىٰ أبي مدين العارف الشهير والقطب الكبير[١] .

ومن النفوس الشريفة التي اتصلت أنفاس إمامنا السنوسي بها . . الإمام الفقيه والقطب الكبير **الحسن بن مخلوف بن مسعود المزيلي الراشدي** ، **شهر بأبركان** ، ومعناه بلسان البربرية : الأسود ، فلازمه كثيراً وانتفع به ، وكان يقول : (رأيت المشايخ والأولياء ، **فما رأيت مثل سيدي الحسن أبركان**)[٢] ، وكان إذا دخل عليه الإمام السنوسي تبسم له ، وفاتحه بالكلام ، وقال له : (**جعلك الله من الأئمة المتقين**)، قال العلامة ابن مريم : (فحقَّق الله فراسته ودعوته فيه)[٣] .

وفي صغره كان إذا مرَّ مع الصبيان على الإمام ابن مرزوق الحفيد . . وضع يديه علىٰ رأسه وقال : نقرة خالصة ![٤] .

ويظهر أنَّ محبة الصوفية قد تَبَلَتْ فؤادَهُ ، فسعىٰ سعياً حثيثاً للريادة في طريقهم ، **وهي ليست بطريقِ قالٍ** ، **بل جدٌّ ومثابرة وفعال** ، ولذا تجد الشكاية بطيٍّ بساطها ، حتىٰ قال الإمام السنوسي نفسه : (من الغرائب في زماننا هـٰذا أن يوجد عالم جُمع له علمُ الظاهر والباطن علىٰ أكمل وجه ؛ بحيث يُنتفع به في العلمين ، فوجود مثله في غاية

---

(١) انظر « نيل الابتهاج » (ص٦١) .

(٢) انظر « نيل الابتهاج » (ص١٦١) .

(٣) انظر « البستان » (ص٢٣٨) ، و« نيل الابتهاج » (ص٥٧٢) ، و« تعريف الخلف » (١/ ١٨٦) .

(٤) انظر « نيل الابتهاج » (ص٥٧١) .

النذور ، **فمن وجده فقد وجد كنزاً عظيماً دنيا وأخرىٰ ، فليشدَّ عليه يده** ؛ لئلا يضيع عن قرب فلا يجد مثله شرقاً وغرباً أبداً) .

عقَّب علىٰ هـٰذه الكلمة الشيخ الملالي تلميذ الإمام : (وكأنه أشار به لنفسه ، فلم يلبث بعده حتىٰ خطف ، **فكأنه كاشفنا بذلك** ، ولا شك أنه لا يوجد مثله أبداً)[1] .

وقال العلامة الشفشاوَني : (وأشياخه وأشياخ ابن زكري واحدٌ ، ومن أشياخهما العالم الرحَّال الأَيُلِّيُّ ، بسكون اللام وفتح الهمزة وضم الياء وكسر اللام ، وهو أول من أدخل علم الكلام إلى المغرب في الأزمنة المتأخرة ، والشيخ ابن مرزوق شارح « البردة » ، والشيخ أبو عبد الله بن العباس شارح « لامية ابن مالك » ، والشيخ أبو العباس أحمد بن زاغ ، والشيخ أبو عبد الله أقرقار ، والشيخ أبو عثمان قاسم العقباني ، والشيخ أبو عبد الله بن الجلاب ، أفادني بذلك شيخنا أبو عبد الله محمد شقرون بن هبة الله)[2] .

تلامذته

قال العلامة التنبكتي : (أخذ عنه أعلامٌ ؛ **كابن صعد ، وأبي القاسم الزواوي ، وابن أبي مدين ، والشيخ يحيى بن محمد ، وابن الحاج البيدري ، وابن العباس الصغير ، وولي الله محمد القلعي**

---

(١) انظر « نيل الابتهاج » (ص٥٦٥ ـ ٥٦٦) .

(٢) انظر « دوحة الناشر » (ص ١٢٢) .

ريحانة زمانه ، وإبراهيم الوجديجي ، وابن ملوكة ، وغيرهم من الفضلاء)[1] .

ولم يعقد الشيخ الملالي باباً للحديث عن الآخذين عن الإمام السنوسي ، وهو واحد من أعيان تلامذته ، والمؤرخ لسيرته ، ومجمع أخباره وأحواله .

وكان ممَّن تتلمذ للإمام السنوسي وهو من جملة أقرانه ، وأعيان أهل زمانه . . الإمام الشيخ العارف بالله تعالىٰ **أحمد بن أحمد البرنسي الفاسي** المعروف بـ (**زروق**) ، والمتوفىٰ سنة (٨٩٩هـ) علىٰ جلالة شأنه وعلوِّ قدره ، وقد شاركه في كثير من شيوخه ، وقد نصَّ على التلمذة للإمام السنوسي بنفسه كما نقل ذلك المؤرخ العلامة التنبكتي[2] .

ومن جملة الأعلام الذين اجتمعوا به ، وحضروا عموم مجالسه دون القراءة عليه مباشرةً : **أبو جعفر أحمد بن علي البلوي الوادي آشي** ، **المتوفىٰ سنة (٩٣٨هـ)** ، وقد أرَّخَ له ولسيرته العطرة في « ثبته » المشهور ، ومن جملة ما قاله : (لقيته رضي الله تعالىٰ عنه ، وحضرت مجلسه الغاصَّ بالمستفيدين من طلبة العلم والعامة بمسجده

---

(١) انظر « نيل الابتهاج » (ص٥٧٢) .
(٢) انظر « نيل الابتهاج » (ص١٣١) ، وقد ماز الإمام زروق عن الإمام السنوسي من حيث الشيوخ بأخذه وروايته عن المصريين ؛ كالحافظ الدميري والحافظ السخاوي ، ولم تكن للإمام السنوسي فيما يظهر رحلة مشرقية .

قربَ داره بدرب مسوفة من داخل تلمسان أمَّنَها الله تعالىٰ ، وحضرت « الفاتحة » وأوائل سورة « البقرة » تقرأ عليه بالسبع ، وكتباً غير ذلك ؛ منها « البخاري » ، كان يُقرأ عليه في بعض مجالسَ حضرتها ، ويتكلَّم علىٰ أحاديثه بالكلام الذي يدلُّ علىٰ مقامه في العلم والعبادة ، وغيرُهُ من كُتُب المجلس .

وحضرنا ـ يومَ سلمنا عليه إثرَ ما صلينا العصر خلفه ـ « عقيدته الصغرىٰ » تقرأ بين يديه ، يقرؤها طلبته وجمعٌ من العوام الملازمين لمجلسه عن ظهر قلب سرداً علىٰ صوتٍ واحد إثرَ سلامِهِ من صلاة عصر يوم الجمعة عادة مستمرة ، وهو قاعد بمحرابه ، مقبل على الذكر)[1] .

وقال : (ولم تقدَّرْ لي القراءة عليه مع رغبتي في ذلك وحرصي عليه ؛ لاستغراق طلبته أوقات قعوده ، حتىٰ إنهم كانوا يقرؤون عليه والرملية في يد أحدهم إذا فرغت قطع ، وكنت أؤمل القراءة وأترصد لها وقتاً ، فعاجلته ـ قدَّسَهُ الله تعالىٰ ـ المَنِيَّةُ ، ولم أنلْ من ذلك الأُمْنِيَّة)[2] .

مؤلّفاته ومخلّفه العلميّ

تنوَّعت تآليف الإمام السنوسي في المكتبة الإسلامية ، وهو واحد ممَّن أكثر من التأليف ، ورغم هـٰذا التنوع كانت تآليفه العقدية تاج

(١) انظر « ثبت أبي جعفر البلوي » (ص ٤٣٦) .
(٢) انظر « ثبت أبي جعفر البلوي » (ص ٤٣٧) .

مخلَّفه العلمي ، وقد عقد تلميذه الشيخ الملالي باباً خاصاً للحديث عنها ، وسترىٰ بين يديك كلَّ التآليف التي ذكرها ؛ وهي[1] :

ـ « **المقرب المستوفي في شرح فرائض الحوفي** » : وهو أول مؤلفاته ، وكان عمره حين كتبه تسع عشرة أو ثماني عشرة سنة على اضطراب في ذلك ، وسيأتي خبره مع الشيخ العارف بالله الحسن أبركان وأمره له بإخفائه حتىٰ يبلغ سنَّ الأربعين[2] .

ـ « **عقيدة أهل التوحيد** » أو « **العقيدة الكبرىٰ** »[3] : وهي أول ما صنَّف في علم التوحيد ، وعبارتها متينة مستصعبة كما نصَّ في « شرح العقيدة الوسطىٰ »[4] .

ـ « **عمدة أهل التوفيق والتسديد** » أو « **شرح العقيدة الكبرىٰ** » : وهـٰذا الشرح يعدُّ من أوسع الكتب العقدية التي ألَّفها الإمام .

ـ « **العقيدة الوسطىٰ** » : وهي أخصر من «الكبرىٰ» وفوق «الصغرىٰ» .

ـ « **شرح العقيدة الوسطىٰ** » : وهو من عيون ما أُلِّف في علم التوحيد .

---

(١) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٢) .
(٢) انظر (ص ٤٤) .
(٣) كذا كان يسميها الإمام السنوسي نفسه ، أمَّا الزيادة في عنوانها الأصلي (ص١٢٢) : (المخرجة من ظلمات الجهل وربقة التقليد . . .) إلىٰ آخره ، فهي وصف لها ، وليست جزءاً من اسمها كما يرىٰ ذلك كل من العكاري والحامدي ، مع إثبات الملالي له .
(٤) انظر « شرح العقيدة الوسطىٰ » (ص ١٢٣) .

ـ « **العقيدة الصغرىٰ** » المعروفة بـ « **أم البراهين** » و« **ذات البراهين** » و« **السنوسية الصغرىٰ** » : وهي درَّةُ « عقائده » ، والمقصودة بقولهم : « **عقيدة السنوسي** » عند الإطلاق ، وكُتب لها من الذيوع ما لم يكتب لغيرها ، وأقبل عليها العلماء شرحاً ، والطلاب حفظاً ودرساً ، قال العلامة الملالي : (وهي من أجلِّ العقائد ، ولا تعادلها عقيدة من عقائد من تقدم ولا من تأخَّر ، وقد أشار الشيخ رضي الله عنه إلىٰ ذلك في صدر شرحه لها)[1] .

ـ « **شرح العقيدة الصغرىٰ** » ، ويعرف أيضاً بـ « **توحيد أهل العرفان ومعرفة الله ورسله بالدليل والبرهان** » ، وبـ « **شرح أم البراهين** » وهو أيضاً قد كتب له الذيوع والانتشار في الآفاق ، وكم من حاشية وضعت عليه .

ـ « **صغرى الصغرىٰ** »[2] : وصفها الشيخ الملالي بقوله : (عقيدته المختصرة في غاية الاختصار ، وهي أصغر من « العقيدة الصغرى » المتقدم ذكرها الآن ، ولهـٰذا يقال لها : « صغرى الصغرىٰ » ، وقد كان وضعها لوالدي حفظه الله تعالىٰ من كل آفة وبلية ، وأناله الدرجة العلية ، وذلك أنَّ والدي لمَّا قرأ على الشيخ رضي الله عنه « عقيدته الصغرىٰ » وختمها عليه بالتفسير غير مرة . .

---

(١) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٣) .

(٢) وقد تُسمَّىٰ أحياناً : « العقيدة الوجيزة » ، وبذا تسمَّىٰ أيضاً : « صغرىٰ صغرى الصغرىٰ » كما سترىٰ .

رأىٰ أنه قد ثقل عليه درسها وحفظها لكبره وكثرة همومه ، فطلب من الشيخ رضي الله عنه أن يجعل له عقيدة أصغر من « الصغرىٰ » ، بحيث يمكنه درسها وحفظها ، فعمل له هٰذه العقيدة ، وكتبها له بخطِّهِ ، وقد نبَّه رضي الله عنه فيها علىٰ نكت فائقة ودرر رائقة ، لم يذكرها في « العقائد » السابقة)[١] .

ـ **« شرح صغرى الصغرىٰ »** : وهو شرح نفيس ، لا يستغني عنه طالب مستبحر ، قال الشيخ العلامة الملالي : (وفيه فوائد عجيبة ، ونكت غريبة)[٢] .

ـ **« المقدمات »** ويعرف أيضاً: بـ **« المقدمة »** : قال الشيخ الملالي : (ومنها « المقدمة » التي وضعها مبينة لـ « عقيدته الصغرىٰ » ، وهي قريبة منها في الجرم)[٣] ، وهي ثماني مقدمات .

ـ **« شرح المقدمات »** : وقراءة هٰذا الشرح تُعدُّ خير معين لطلاب الأصول وعلم الكلام ، خصوصاً في مرحلة التمهيد .

ـ **عقيدة كتب بها لبعض الصالحين** : قال الشيخ الملالي : (وفي هٰذه العقيدة دلائل قطعية ترد علىٰ من زعم وأثبت التأثير للأسباب العادية)[٤] .

---

(١) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٤) .
(٢) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٤) .
(٣) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٤) .
(٤) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٤) .

ـ « **شرح أسماء الله الحسنىٰ** » : قال الشيخ الملالي : (فبعدما يذكر تفسير كل اسم من أسمائه تعالىٰ.. يقول بإثره : في حظ العبد من الاسم كذا وكذا)[1] ، ولا يخفىٰ تأثره بحجة الإسلام الغزالي بذلك .

ـ **شرحه للتسبيح الذي حضَّ عليه الشرع دبر كل صلاة** : ذكره العلامة الملالي ، وقال : (وهو : سبحان الله ، والحمد لله ، والله أكبر)[2] .

ـ « **شرح واسطة السلوك** » : و« واسطة السلوك » منظومة رجزية للإمام أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمـٰن الحوضي ، وهو مَنْ طلب من الإمام السنوسي شرحها .

ـ « **المنهج السديد في شرح كفاية المريد** » ، ويعرف أيضاً بـ« **شرح الجزائرية** » : وهو شرح لمنظومة الإمام الفقيه أبي العباس أحمد بن عبد الله الجزائري ، وقد نعت الإمام السنوسي هـٰذا النظم في طالعة كتابه بقوله : (هو منظوم مشتمل علىٰ طريقي هداية الخواص والعوام) ، وهي قصيدة لامية من البحر البسيط ، وعرفت أيضاً بـ« الجزائرية في العقائد الإيمانية » ، والعلامة الناظم هو من طلب من الإمام السنوسي شرحها ، وقال العلامة البلوي : (وهي قصيدة نفيسة

---

(١) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٤) .

(٢) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٤) ، وقال العلامة البلوي في اسم هـٰذا المؤلَّف : (« كلامٌ على المعقبات المشروعة دبر الصلوات » جزءٌ) .

بعث بها إليه من الجزائر ليشرحها ، فوضع عليها هـٰذا الشرح الجليل ، وهو كبير محشو بالفوائد في علوم شتىٰ)[1] .

ـ « **مكمِّل إكمال الإكمال** » للإمام الأُبِّيِّ : وهو في شرح « صحيح الإمام مسلم » ، قال الشيخ الملالي : (زاد فيه نكتاً غريبة ودرراً عجيبة ، وهو في سفرين كبيرين)[2] .

ـ « **شرح صحيح الإمام البخاري** » : قال الشيخ الملالي : (ولم يكمله) ، وذكر أنه وصل إلىٰ (باب من استبرأ لدينه)[3] .

ـ « **شرح مشكلات صحيح البخاري** » : وقعت هـٰذه الأحاديث المتشابهة في آخره ، وهي مشكلة عند ضيِّق الفهم ضعيف البيان .

ـ « **مختصر شرح الزركشي علىٰ صحيح البخاري** » : قال الشيخ الملالي : (وقد رأيته بخطه)[4] .

ـ « **مختصر حاشية التفتازاني على الكشاف** » : ولعله مختصر لطيف ؛ إذ إن « حاشية السعد على الكشاف » لم تكتمل .

ـ « **شرح الياسمينية** » : قال الشيخ الملالي : (ومنها شرحه الذي وضعه علىٰ « مقدمة الجبر » لأبي محمد عبد الله بن حجاج شهر

---

(١) انظر « ثبت أبي جعفر البلوي » (ص ٤٤١) .

(٢) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٤) ، و« الإمام العلامة محمد بن يوسف السنوسي وجهوده في خدمة الحديث النبوي الشريف » للأستاذ الدكتور عبد العزيز دخان .

(٣) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٦) .

(٤) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٦) .

بـ « ابن الياسمين » ، وقد وضع هـٰذا الشرح في زمن صغره ، ورأيته بخطه)[١] .

ـ « **شرح جمل الخونجي** » في المنطق : لعله لم يكمله ، قال الملالي : (رأيت منه كراريس)[٢] .

ـ « **شرح إيساغوجي** » في المنطق : قال الشيخ الملالي : (وهو لأبي الحسن إبراهيم بن عمر بن الحسن الرُّبَاط ابن علي بن أبي [بكر] البقاعي الشافعي ، وهو شرح كبير الجرم ، كثير العلم)[٣] .

ـ « **شرح مختصر الإمام ابن عرفة الورغمي** » في المنطق : وقد حلَّ فيه ما صَعُب من عبارة الإمام ابن عرفة ، قال الشيخ الملالي : (وأخبرني الشيخ رضي الله عنه قال لي : كلام ابن عرفة صعب جدّاً ، وخصوصاً في هـٰذا « المختصر »)[٤] ، وكان يستعين علىٰ حلِّ عباراته بالخلوة ، ولم يكمله .

ـ « **المختصر في المنطق** » : وقد زاد فيه زيادات علىٰ « جمل الخونجي » .

ـ « **شرح المختصر في المنطق** » : شرح فيه كتابه السابق ذكره ، وهو ممَّا يُكتفىٰ به في هـٰذا الفنِّ ؛ ففيه جلُّ ما يحتاجه المتكلِّم .

---

(١) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٦) .
(٢) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٦) .
(٣) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٦) .
(٤) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٧) .

ـ « **عمدة ذوي الألباب ونزهة الحساب في شرح بغية الطلاب في علم الأسطرلاب** » : و« بغية الطلاب » لشيخه الإمام أبي عبد الله الحباك .

ـ « **شرح أرجوزة ابن سينا** » : قال الشيخ الملالي : (لم يكمله)[1] .

ـ « **مختصر في القراءات السبع** » : لم يعرِّف به الشيخ الملالي .

ـ « **شرح الشاطبية الكبرىٰ** » : قال الشيخ الملالي : (وقد رأيته بخطه غير مكمَّل)[2] .

ـ « **شرح المدونة** » في الفقه المالكي : قال الشيخ الملالي : (شرح منها جملة كافية ، وقد رأيته بخطه ، ولا أدري هل كمَّله أم لا) .

ـ « **شرح الوغليسية** » في الفقه المالكي : قال الشيخ الملالي : (شرح منها شيئاً يسيراً ، ولم يكمله)[3] .

ـ **نظم في الفرائض** : قال الشيخ الملالي : (وصدره : [من الرجز]

الحمدُ للمميتِ ثم الباعثِ الوارثِ الأرضَ وغيرِ وارثِ

وقد رأيته بخطه رضي الله عنه ، وعمل هـٰذا النظم في حال صغره ، ولا أدري هل كمله أم لا)[4] .

---

(١) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٧) .

(٢) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٧) .

(٣) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٧) .

(٤) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٧) .

- « **مختصر رعاية المحاسبي** » : في الأخلاق والتصوف .

- « **مختصر الروض الأنف** » في السيرة النبوية الشريفة : وأصله للسهيلي ، قال الشيخ الملالي : (ولم يكمله ، والله أعلم) .

- « **مختصر بغية السالك في أشرف المسالك** » في التصوف : وأصله للساحلي المعروف بالمعمم .

- **شرح أبيات في التصوف منسوبة للإمام الإلبيري** : ومطلعها :

(من مخلع البسيط)

رأيـــتُ ربــي بعيــنِ قلبــي فقلــتُ لا شــكَّ أنــتَ أنــتَ

شرحها على طريقة أهل الحقائق .

- **شرح لثلاثة أبيات لبعض العارفين في التصوف** : ومطلعها :

(من الطويل)

تطَهَّرْ بماءِ الغيبِ إنْ كنتَ ذا سرٍّ وإلا تيمَّمْ بالصعيدِ أوِ الصخرِ

- **شرح لبيتين لبعض العارفين في التصوف** : ومطلعهما : (من الخفيف)

طلعَتْ شمسُ مَنْ أحبُّ بليلٍ فاستضاءَتْ وما لها من غروبِ[1]

- « **شرح العقيدة المرشدة** » : قال الشيخ الملالي : (رأيته مُكمَّلاً بخطه)[2] .

---

(١) كذا في « المواهب القدسية » (ق ١٥١) ، وقد أورد البيت (ق ١٠٧) مغلوطاً فيه ، فليتنبه .

(٢) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٧) .

ـ « **الدرُّ المنظوم في شرح قواعد ابن آجرُّوم** » : وهو شرح لـ « الآجرومية » في علم النحو ، قال الشيخ الملالي : (رأيته بخطه مُكمَّلاً)[1] .

ـ « **شرح جواهر العلوم** » في علم الكلام : والأصل للعلامة العضد الإيجي ، وهو علىٰ منهج الإمام البيضاوي في « طوالع الأنوار » ، بل بلغت صعوبته حتىٰ قال الشيخ الإمام السنوسي : (البيضاوي نقطة في بحر هٰذا الكتاب)[2] .

ـ « **تفسير القرآن العزيز** » : وصل فيه إلىٰ قوله تعالىٰ من سورة (البقرة) : ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [البقرة : ٥] .

ـ « **تفسير سورة صٓ** » وما بعدها إلىٰ آخر القرآن الكريم : قال الشيخ الملالي : (ولا أدري إلىٰ ما انتهىٰ إليه من السور)[3] .

قال الشيخ العلامة الملاليُّ المؤرخ لسيرة الإمام السنوسيِّ بعدما أورد جميع هٰذه التصانيف : (فهٰذا ما علمنا من تآليفه رضي الله عنه ، وزد مع ذلك : ما كتبه من **الأجوبة على المسائل** التي ترد عليه في جلِّ الأوقات ، وبعض الأجوبة يحسن أن تعدها من تآليفه رضي الله

---

(١) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٧) .
(٢) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٧) ، والمعنىٰ : كتاب البيضاوي نقطة في بحر هٰذا الكتاب ، وهو مؤلَّف علىٰ طريقة الحكماء .
(٣) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٨) .

عنه ؛ لكبرها واستقلالها بنفسها ، وما كتب من المواعظ والوصايا والرسائل والحُجُب التي يطلب فيها ، وما نسخ بيده من تصانيف العلماء ودواوين القدماء)[1] .

وثَمَّ كتبٌ فيها تأمُّل عند نسبتها إليه ، فليقع الكلام عليها :

ـ « **حقائق السنوسي** » ، ويعرف أيضاً بـ « **الحقائق في التعريفات** »[2] : ما تراه من الحدود والتعريفات في هٰذه الرسالة جلُّهُ للإمام السنوسي ، ولٰكنه ليس هو المؤلف لهٰذه الرسالة ، وإنما هي لشيخه الإمام الحافظ عبد الرحمٰن الثعالبي الهواري ، وقد جمع مادة رسالته هٰذه من « شرح العقيدة الصغرىٰ » لتلميذه الإمام السنوسي ، هٰذا الشرح الذي اعتنىٰ فيه الإمام ببيان كلِّ مصطلح دائر في علم الكلام ، ويظهر أنَّ جمعها قد راقَ لشيخه الإمام الثعالبي ، ولٰكن لمَّا كانت هٰذه المادة للإمام السنوسي وهَم بعضهم فنسبها إليه ، هٰذا ما يظهر والعلم عند الله تعالىٰ .

والناظر في النسخ المنتشرة لهٰذه « الحقائق » سيرى اختلافاً كثيراً من حيث الزيادة والنقصان ، ولعله قد وقعت محاولات مقارنة مع كتب الإمام السنوسي ألجأت إلىٰ زيادة بعض التعريفات ، وأيّاً ما كان الأمر فالكتاب نافع ومفيد .

ـ « **توحيد أهل العرفان ، ومعرفة الله ورسله بالدليل والبرهان** » :

---

(١) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٠٨) .

(٢) ذكره البغدادي في « هدية العارفين » (٢/ ٢١٦) .

ذكره البغدادي في « هدية العارفين » ، ولـٰكن نبَّهَ أنه ليس تأليفاً مستقلاً ، بل هو « شرح أم البراهين »[١] ، وقد سبق ذكره في تآليف الإمام السنوسي[٢] ، وإنما أعيد ذكره هنا لتوهم بعضهم أنه تأليف مستقل .

ـ « **العقد الفريد في حل مشكلات التوحيد** » : قال البغدادي في « هدية العارفين » : (وهو شرح « لامية الجزائري » في الكلام)[٣] ، وقد سبق لك أن علمت أنَّ « شرح الجزائرية » هو : « المنهج السديد في شرح كفاية المريد » ، والعجيب من المؤرخ البغدادي أنه ذكره بهـٰذا العنوان الصحيح وذكر أنه شرح لـ « الجزائرية » !

ـ « **نصرة الفقير في الردِّ علىٰ أبي الحسن الصغير** » : ذكره البغدادي أيضاً في « هدية العارفين »[٤] ، ويظهر أنه رسالة من الرسائل المطولة التي ذكرها الشيخ الملالي ، ولهـٰذه الرسالة نسخ خطية مفردة[٥] ، وبعيدٌ أن تكون تأليفاً مستقلاً برأسه ، بل كأنها فُتيا استفتي بها الشيخ السنوسي في حق أبي الحسن الصغير ، وكان منكراً للرمز والإشارة علىٰ طريقة السادة الصوفية ، ومتبعاً للظاهر ، فأفتى الشيخ السنوسي

---

(١) انظر « هدية العارفين » (٢/٢١٦) ، و« شرح العقيدة الصغرى » (ص ٦٠) .
(٢) تقدم (ص ٢٣) .
(٣) انظر « هدية العارفين » (٢/٢١٦) .
(٤) انظر « هدية العارفين » (٢/٢١٦) .
(٥) منها في المكتبة الوطنية في الجزائر (١٤٦) (٣) ، والمكتبة الوطنية في تونس (١٥٠٢) .

بإحراق كتبه ، وتحريم النظر فيها ، أما الاستدلال بالنفي لنفي نسبة هـٰذه الرسالة أو الفتوىٰ للسنوسي . . فهو مسلك نازل ، لا يُعوَّل عليه عند المحققين .

ـ « **العقيدة السادسة** » : ذكرها العلامة الحفناوي الديسي في « تعريف الخلف برجال السلف » في ترجمة (محمد بن أحمد البوني) حيث قال : (ونظمَ « **عقيدة السنوسي السادسة** » ، وهي عقيدة مجهولة عند الكثير من الناس ، وشرحها صاحبه العلامة سيدي عبد الرحمـٰن الجامعي ، قيل : **إنَّ الشيخ وضعها للنسوان والصبيان**)[1] .

وترتبط بهـٰذه « العقيدة » **أعلامٌ أخرىٰ أطلقت عليها** ، يجدر إيرادها قبل الحديث عنها ؛ وهي :

ـ « **صغرىٰ صغرى الصغرىٰ** » .

ـ « **العقيدة الحفيدة** » .

ـ « **عقيدة النساء** » .

ـ « **عقيدة النسوان والصبيان** » .

ـ « **العقيدة الوجيزة** » .

وهـٰذه العناوين كلُّها لعقيدة لطيفة جدّاً ، لا تتجاوز الصفحتين ، سهلة العبارة ، واضحة الدلائل ، قريبة ـ كما وصفت ـ من جميع الأذهان علىٰ تفاوت فهومها ، **ولـٰكن لا مستندَ يقطع بنسبة هـٰذه العقيدة**

---

(١) تعريف الخلف برجال السلف (٢/ ٥١٦) .

المباركة المتَّفق علىٰ ما فيها إلى الإمام السنوسي ، بل النصُّ المنقول إليك عن العلامة الحفناوي هو الذي دار عليه المتأخِّرون في إثباتها .

نعم ؛ تعدُّد شروحها ، واتفاق عباراتها ، وتقدُّم هٰذه الشروح تاريخياً ؛ إذ يعودُ كثيرٌ منها إلىٰ مطلع القرن الحادي عشر الهجري إلىٰ منتصفه . . **قد يجعلنا نثقُ بنسبتها إلى الإمام السنوسي** ، علىٰ أن الإمام السُّكتاني ـ وهو واحد من شرَّاحها ـ اكتفىٰ بقوله : (وكان من جملة **ما نُسبَ إليه** ـ يعني : الإمام السنوسي ـ العقيدةُ المسماة بـ « الحفيدة »)[1] .

وهٰذه من الإمام السُّكتاني كلمةُ إنصاف وتحقيق ، ولو كان بين يديه حينها ما يؤكِّد نسبتها إلى الإمام السنوسي . . **لجزم وقطع بذلك** ، لٰكنه اكتفىٰ بهٰذه العبارة المشكِّكة ، ولم يعبأ بهٰذا التشكيك مع حسن عبارة هٰذه العقيدة ووجازتها وقرب مأخذها .

ـ « **شرح الموجهات** » في المنطق : ولعله جزء من أحد كتبه المنطقية ؛ إذ الموجهات من أبحاثه .

ـ « **رسالة في الطب** » أو « **شرح حديث : المعدةُ بيت الداء** » : وهو كتابه في « شرح أرجوزة ابن سينا » في الطب .

وقد تقف علىٰ بعض العناوين الأخرىٰ منسوبة إلى الإمام السنوسي وهي مما يُقطع بعدم نسبتها إليه ، فلا داعي للتعرُّض لها .

وقد وصف الشفشاوَني **تآليف الإمام السنوسي** بكلمة جامعة فقال : (ناهيك بتنوير كلامه ، وإتقان عبارته ، حتىٰ لا يجدُ المتعسف مدخلاً

---

(١) انظر « التحفة المفيدة » (ص ٤٠) .

للتعقب بوجهٍ ولا بحال ، واتفاقِ فحول الأولياء وأكابر العلماء علىٰ فضله وتلقِّي تآليفه بالقبول)[1] .

ونقل عن الإمام أبي عبد الله الهبطي قوله : (كلامُ السنوسي محفوظٌ من السقطات)[2] .

قبسٌ من عظيم أخلاقه

جمع الله تعالىٰ للإمام السنوسي إلىٰ عظيمِ علمه وبحبوحةِ معرفتِهِ . . سعةَ الأخلاق الحميدة ، فجابَ شُعب الإيمان وطنَّبَ فيها خيامه ، فعُهِدَ عنه أنه خيِّرٌ برٌّ ، تقي ورع زاهد ، حليم صبور ، سكَنتِ الرحمة فؤاده ، وغلبت عليه الشفقة علىٰ جميع خلق الله تعالىٰ ، هيِّنٌ لينُ القياد ، شديد الحياء ، كثير التواضع ، قليل الكلام والضحك ، تجلَّىٰ عليه الخوف من الله تعالىٰ ؛ فأكثر من إحياء الليل مناجياً ، وأكثر من الصدقة والدعاء راجياً .

وبالجملة : كانت طينته نورانية ، وسيرته محفوفة بعناية ربانية .

أمَّا سعة علمه :

فآثاره العلمية الواسعة تشهد له بذلك ، ولا سيما علم التوحيد والتصوف .

قال فيه العلامة الشفشاوَني : (كان من مشايخ المئة التاسعة ،

(١) انظر « دوحة الناشر » (ص ١٢١) .
(٢) انظر « دوحة الناشر » (ص ١٢٢) .

وتوفي علىٰ رأسها ، فكان من جدَّد لهـٰذه الأمة أمر دينها علىٰ رأس تلك المئة كما أخبر الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم ، وكان من أكابر الأولياء ، وأعلام العلماء ، وتآليفه تدلُّ علىٰ تحقيقه وغزارة علمه)[1] .

وقال العلامة الحضيكي : (كان آية في العلم والصلاح والهدىٰ والزهد والورع ، له أوفر حظ في العلوم فروعها وأصولها ، إذا تحدَّث في علم ظنَّ السامع أنه لا يحسن غيره ، لا سيما في التوحيد ، وانفرد بعلم الباطن ، لا يقرأ شيئاً من علم الظاهر إلا خرج لعلوم الآخرة ، لا سيما في التفسير والحديث، كأنه يشاهد الآخرة ؛ لكثرة مراقبته لله تعالىٰ)[2] .

وقد جعل رحمه الله تعالىٰ للعالم علامات يعرف بها ؛ حيث قال : (**العالم حقّاً** : من يستشكل الواضح ، ويوضح المشكل ؛ لسعة فهمه وعلمه وتحقيقه ، فهو الذي يُحضر مجلسه ، ويُستمع فوائده)[3] .

وقال العلامة ابن مريم في « البستان » : (أمَّا علومه الظاهرة فله فيها أوفر نصيب ، وجمع من فروعها وأصولها السهم والتعصيب)[4] .

---

(١) انظر « دوحة الناشر » (ص ١٢١) .

(٢) انظر « طبقات الحضيكي » (ص ٢٣٥) .

(٣) انظر « نيل الابتهاج » (ص٥٦٥) ، وقال مؤلفه العلامة التنبكتي بعد سوقه لهـٰذا القول : (وبموته فُقد من يتصف بها ، وإن كان العلماء الحافظون موجودين ، لـٰكن المراد العلم النافع المتصف صاحبه بالخشية ، فهو في علوم الباطن قطب رحاها ، وشمس ضحاها) .

(٤) البستان (ص٢٣٩) نقلاً عن الملالي .

وأمَّا زهده وورعه :

فحسبك بكلمته التي تنوقلت في ترجمته ؛ حيث قال : (**حقيقة الولي العارف** : من لو كشف له عن الجنة وحورها . . **ما التفت إليها ، ولا ركن لغيره تعالىٰ**)[1] ، فمن زهد بمثل هٰذا فهو عمَّا دونه أزهد .

وقد بعث إليه السلطان في أخذ شيء من غلات مدرسة الوليِّ الصالح الحسن أبركان ، فامتنع ، فألحُّوا عليه ، **فكتب في الاعتذار كتابة مطوَّلة** ، فقُبل منه[2] .

كان لا يأنس بأحدٍ ولا يتسبَّب في معرفته ، وقد تبغَّض إليه الاجتماع بأهل الدنيا والنظر إليهم وقربهم ، وهو لمن بُسط لهم فيها ونالوا رتبها . . أشدُّ بغضاً ، قال تلميذه الملالي : (خرج يوماً معنا للصحراء ، فرأىٰ فرساناً بثياب فاخرة علىٰ بُعد ، فقال : من هٰؤلاء ؟ قلنا : خواص السلطان ، **فتعوَّذ ورجع لطريق آخر** .

ولقيهم مرة أخرىٰ ، وما تمكن من الرجوع ، **فجعل وجهه للحائط وغطَّاه** حتىٰ جازوا ولم يروه)[3] .

ولما أراد ختم التفسير عزم علىٰ قراءة سورة (الإخلاص) يوماً و(المعوِّذتين) يوماً ، فسمع به الوزير وأراد حضور الختم ، فبلغه

---

(١) انظر « طبقات الحضيكي » (ص٢٣٦) ، و« نيل الابتهاج » (ص٥٦٦) .
(٢) انظر « نيل الابتهاج » (ص٥٦٦) .
(٣) انظر « طبقات الحضيكي » (ص٢٣٦) .

ذلك ، فقرأ السور الثلاثة يوماً واحداً ؛ **خيفة حضور الوزير عنده ورؤيته والاجتماع به**[1] .

وطلبه السلطان أن يطلع إليه ويقرأ التفسير بحضرته على عادة المفسرين ، فامتنع ، فألحُّوا عليه ، **فكتب إليه معتذراً بغلبة الحياء له ، ولا يقدرَ على التكلم هناك** ، فأيسوا منه .

وإذا سمع يوماً بوليمة أحد من أبناء الدنيا تخلَّف يومه عن الحضور ؛ **خيفة أن يُدعىٰ ، فلا يظهرُ بالكلية حتىٰ تمرَّ أيام الوليمة** ، وربما تخلَّف قبله أياماً .

وحاشىٰ نفسَه عن قبول عطايا السلطان ومن لاذ به ، وربما تأتي داره وهو غائب ، **فإذا وجدها أنكر علىٰ أهل داره ، وتغيَّر كثيراً** ، وكان يقبل هدايا غيرهم ممَّن طابت أكسابهم ، ويدعو لهم .

وقد جاءه يوماً ابن الخليفة ومعه عبدٌ ، فأقبل يقبِّل يديه ورجليه ، وطلب منه قبوله هدية ، **فأبىٰ ، ثم تبسَّم مطيِّباً قلبه ودعا له** ، فطلب منه أن يأخذه ويتصدق به على الفقراء ، فأبىٰ ولم يرضَ لهم ذلك .

ولعله كان يُقصد بشفاعات وقضاء حوائج ، ويُطلب منه الكتابة إلى الأمراء ، فكان يكره ذلك ، وإن فعل فعن حياء ؛ فقد كلَّفه إنسانٌ يوماً بكَتْبِ ثلاثين براءة ، فكتبها وقال : **هـٰذه مصائب ابتُلينا بها** .

وكان يتمنَّىٰ ألا يرىٰ أحداً وألا يراه أحدٌ ، وكان يقول : **لا حاجة**

---

(١) انظر « طبقات الحضيكي » (ص٢٣٧) ، و« نيل الابتهاج » (ص٥٦٦) .

لي بأحد ولا بماله[1] ، وقد قال فيه العلامة الحوضي[2] : (من الكامل)

كم جاءَتِ الدنيا تسوقُ رئاسةً يبغـي إليـك تقـرُّبـاً أبنـاؤهـا

فأبيتَ عنها معرضاً مستحقراً لم يخدعَنْكَ جمالُها وبهاؤها

وأمَّا عبادته وتبتُّله وخوفه من الله تعالىٰ ، وحسنُ معاملته مع عباده :

فكان في هـٰذا إمام زمانه ، وقد أثَّرت فيه صحبة الصوفية وعلماء الحقائق ، فطاب خبره ومخبره ، وحَسُنت سيرته وسريرته .

كان رضي الله عنه طويل الحزن ، كثير الخوف ، ولشدة خوفه يسمع لصدره أنين وهو مستغرق في الذكر ، فلا يشعر بمن معه ، مع تواضع وحسن خلق ورقة قلب ، رحيماً متبسماً في وجه من لقيه ، مع إقبال وحسن كلام ، يتزاحم الأطفال علىٰ تقبيل أطرافه ، ليناً هيِّناً حتىٰ في مشيه ، ما ترىٰ أحسن خلقاً ، ولا أوسع صدراً ، ولا أكرم نفساً ، ولا أعطف قلباً ، ولا أحفظ عهداً . . منه ؛ يوقِّر الكبير ، ويقف مع الصغير ، ويتواضع للضعفاء ، مُعظِّماً جانب النبوة في غاية ، حتى ارتحل الناس إليه وتبرَّكوا به .

لا يعارضه أحد إلا أفحمه ، جمع له العلم والعمل والولاية إلى النهاية ، مع شفقته على الخلق وقضاء حوائجهم عند السلطان ، والصبر علىٰ إذايتهم ، وضع له من القبول والهيبة والإجلال في

---

(١) انظر « طبقات الحضيكي » (ص٢٣٦ـ ٢٣٧) ، و« نيل الابتهاج » (ص٥٦٦ـ ٥٦٧) ، وفيها كل هـٰذه الأخبار .

(٢) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٦٢) .

القلوب ما لم ينله غيره من علماء عصره وزُهَّاده .

وكان جلُّ وعظه للناس في الخوف من المولى الجليل ومراقبته ، وذكر أحوال الآخرة ، وهو إلىٰ هـٰذا يعظ كل أحدٍ بما يناسب حاله ، وقلَّ أن تراه إلا وهو يحرِّك شفتيه بذكر الله تعالىٰ[1] .

ومن صور شفقته وخوفه من مولاه سبحانه : أنه مرَّ به ذئب يطارده صيَّادٌ وكلابُهُ فحبسوه ثم ذبح ، فلمَّا وصل إليه ورآه ملقىً على الأرض . . بكىٰ وقال : لا إلـٰه إلا الله ، أين الروح التي يجري بها ؟![2] .

وكان يقول : (ينبغي للإنسان أن يمشي برفق وينظر أمامه ؛ **لئلا يقتل دابة في الأرض**) .

وإذا رأىٰ من يضرب دابة ضرباً عنيفاً . . تغيَّرَ ، وقال لضاربها : ارفق يا مبارك !

وكان ينهىٰ مؤدِّبي الكُتَّاب عن ضرب الصبيان ، ويقول : (لله تعالىٰ مئة رحمة ، لا مطمع فيها إلا لمن اتَّسم برحمة جميع الخلق وأشفق عليهم)[3] .

وزاره في مرض موته بعض العلماء وكان قد أساء إليه ، فطلب منه السماح ، فغفر له ودعا له بالخير ، ولمَّا مات الإمام بكىٰ عليه هـٰذا العالم وتألَّم جدّاً وقال : فقدت الدنيا بفقده .

---

(١) انظر « نيل الابتهاج » (ص٥٦٦ـ٥٦٧) .
(٢) انظر « نيل الابتهاج » (ص٥٦٧) ، و« طبقات الحضيكي » (ص٢٣٧) .
(٣) انظر « نيل الابتهاج » (ص٥٦٨) ، و« طبقات الحضيكي » (ص٢٣٧) .

وكان يتصدَّق ويأمر أهله بالصدقة ، لا سيما أيام الشدة والجوع ، ويقول : (من أحب الجنة فليكثر الصدقة خصوصاً في الغلاء)[1] .

وكان يؤثر الخلوات ، ويزور المواضع الخربة للاعتبار ، ويقول : أين سكَّانُها ؟ وكيف يتنعَّمون ؟

وكان يقول : (كم من ضاحك مع الناس وقلبه يبكي خوفَ ربه ، فهٰذا شأن العارفين)[2] .

وحالُهُ مع الدنيا حال المسجون ، فقلَّ نومه وطال صومه ، فكان ينام أول الليل ويحيي سائره ، مع التزام الصوم عاماً إن هو رجع إلى النوم متى استيقظ ، وهٰذا ما قد أثَّر في وجهه .

وصدق فيه ما قيل : (باطنه حقائق التوحيد ، وظاهره زهد وتجريد ، وكلامه هداية لكل مريد)[3] .

وهو مع هٰذا كله شديد الحياء ، حتىٰ إنه كان يكتب الشفاعات للسلاطين حياءً ممن يسأله ذلك ، فلامه علىٰ ذلك أخوه لأمه الشيخ علي التالوتي يوماً ، فقال له الإمام : والله يا أخي ؛ يمنعني منه غلبة الحياء ، ولا أقدر أن أقول : لا أكتب ، إذا كان الحياء يدخل صاحبه النار فأنا أدخلها[4] .

---

(١) انظر « نيل الابتهاج » (ص٥٦٨) ، و« طبقات الحضيكي » (ص٢٣٨) .
(٢) انظر « نيل الابتهاج » (ص٥٦٩) ، و« طبقات الحضيكي » (ص٢٣٨) .
(٣) انظر « نيل الابتهاج » (ص٥٦٥) .
(٤) انظر « البستان » (ص٢٤١) .

أحواله في يومه، وأثرة من أخلاقه

كان رحمه الله تعالىٰ يصوم يوماً بيوم صومَ سيدنا داود علىٰ نبينا وعليه الصلاة والسلام ، ويفطر علىٰ يسير الطعام ، ولا يبحث يوم فطره عمَّا يأكل ، وربما بقي ثلاثة أيام أو أزيد لا يأكل ولا يشرب ، إن أُتِيَ بطعام أكل ، وإلا بقي كذلك ، وربما سألوه بعد مضي جلِّ النهار : هل مفطر هو ؟ فيقول : لا مفطر ولا صائم ، فيقال له : لِمَ لا تعلمنا بفطرك ؟! فيبتسم .

وربما مازح بعض أصحابه ، فلا تجد أحسن منه حينئذ ، ولا يرفع صوته ، بل يعتدل فيه ، ويصافح الناس ولا يمنع من قبَّلَ يده ، ولا يلبس لباساً مخصوصاً يعرف به ، بل ثوبه ما اعتاده الناس .

كان يكره الكلام بعد الصبح والعصر ، ويتراخىٰ في صلاته بتكبيرة الإحرام بعد الإقامة ، ولا يكبر إلا بعد حين ، وكان بعد صلاة الصبح في مسجده يقرأ أوراده ، ثم يباشر بإقراء العلم إلىٰ وقت الفطور المعتاد ، ثم يقف ساعة مع الناس علىٰ باب داره ، ثم يدخل ويصلي الضحىٰ قدر قراءة عشرة أحزاب ، ثم يشتغل بالمطالعة نهاراً .

وكان بعد الزوال يخرج لخلواته إلى الغروب ، وأحياناً يصلي الظهر مع الناس ثم يجلس يصلي ويتنفل ويقرأ إلى العصر ، ثم يشتغل بورده إلى الغروب ، فإذا صلى المغرب صلىٰ ستَّ ركعات ، وبقي في مسجده حتىٰ يصلي العشاء ، ويقرأ ما تيسر .

ثم يرجع إلىٰ داره وينام ساعة ، ثم يشتغل بالنظر أو النسخ ساعة ، ثم يصلي إلىٰ طلوع الفجر[1] .

فيا لها من أحوال شريفة ، نال صاحبها المقامات المنيفة ! فأكرمْ به من عالم عامل ، ومنارة هدي تتلمَّحها أعين القُصَّاد ، وسالكي سبل الرشاد !

طرفٌ من كراماته

مثلُ الإمام السنوسي لا يعظم شأنه بحكاية كرامة له ؛ إذ حسبُنا ما أكرمه الله به حين بوَّأه هـٰذه المنزلة العلمية الرفيعة ، وأقامه عَلَمَ هدىً لإرشاد الخلق ، واستنقذ بما أجراه الله علىٰ يراعه كثيراً من التائهين المتحيِّرين ، ولـٰكن حكايةُ ذلك من باب زيادة العناية والتعظيم .

ومن اللطيف أن ترىٰ له **بعض الكرامات ممزوجةً بعلم الكلام !** وهـٰذا دالٌّ علىٰ صدق حال الإمام مع هـٰذا العلم المقرِّب من الله تعالىٰ ؛ فقد حكى العلامة الشفشاوَني عن بعض الأولياء أنه رأىٰ والد الشيخ السنوسي بعد موته في المنام ، فقال له : ما فعل الله بك ؟ فقال : غفر لي ، فقال : بمَ ؟ قال : بتفكُّر ولدي في الجبل ساعةَ دفني !

فلمَّا سُئلَ الإمام السنوسي عن ذلك قال : نعم ؛ كنت أتفكَّر في

---

(١) انظر « البستان » (ص٢٤٤) ، و« نيل الابتهاج » (ص٥٧٠) .

الجبل الذي كان أمامي ؛ وهو المطلُّ علىٰ تِلِمْسان ، وكم فيه من جواهر ، وكيف ركَّبه الحكيم بقدرته وحكمته .

ومن كراماته : أنَّ رجلاً اشترىٰ لحماً من السوق ، فسمع الإقامة في المسجد ، فدخل واللحم معه يحمله ، فخاف من طرحه فوات ركعة ، وكبَّر علىٰ هـٰذه الحال ، فلمَّا سلَّم وعاد إلىٰ أهله طبخ أهله اللحم إلىٰ صلاة العشاء فلم ينضج ، فأرادوا طرحه فإذا هو علىٰ حاله بدمه ، فقالوا : لعله لحم شارف ، فباتوا يوقدون عليه إلى الصبح ، فلم يتغيَّر عن حاله !

فتذكر الرجل ، فذهب إلى الإمام فأعلمه بذلك ، فقال له : يا بنيَّ ؛ أرجو الله تعالىٰ أنَّ كل من صلَّىٰ ورائي لا تعدو عليه النار ، ولعل هـٰذا اللحم كان معك حين صليت معي ، ولـٰكن اكتم ذلك[1] .

ومن ذلك : أنه كان يقول ثقةً بمولاه : (من كانت له إلى الله حاجة فليتوسل بنا وليقدمنا) ، فرُوِي أنَّ امرأة ضاع منها مفتاح بيتها ، فحاولت بكل حيلة فتحه فلم تفلح ، فتوسلت بالشيخ وبجاهه عند ربه ، ففُتح الباب وانحلَّ القفل[2] .

ومن ذلك : تأليفه للشرح الكبير لـ « الحوفية » ، الذي سماه : « المقرب المستوفي » ، أَلَّفه وهو ابن تسع عشرة سنة ، فلما وقف عليه الشيخ القطب الحسن أبركان . . تعجب منه ، وأمر بإخفائه حتىٰ

---

(١) نقلها صاحب « البستان » (ص٢٤٤) عن الشيخ الملالي تلميذ الإمام السنوسي .

(٢) انظر « البستان » (ص٢٤٥) .

يكمل مُؤلِّفه أربعين سنة ؛ لئلا يصاب بالعين ، ويقول له : لا نظير له فيما أعلم ، ودعا لمؤلفه[1] .

ومن ذلك : أنه رُئي يوماً كثير الانقباض متغير اللون ، فسُئل عن ذلك ، فأجاب بعد إلحاح وشرط كتم الأمر ، فقال : أطلعني الله تعالىٰ علىٰ رؤية جهنم وما فيها ، نعوذ بالله منها ، فمن حينئذٍ صرت أتغير وأحزن إلى الآن ، فهٰذا سبب تغيري[2] .

ومذهبُ الإمام السنوسي في الكرامة ووقوعها مذهبُ عامة المحققين من أهل السنة والجماعة ، وقد نثر الحديث عنها مختصراً تارة ومطولاً أخرىٰ في « سنوسياته » المباركة ، وله عبارة ذهبية نقدية لم تحجِّم قدرة الله تعالىٰ ولم تقصر من شأن الكرامة في « شرح العقيدة الوسطىٰ » إذ قال فيها :

(فكرامات الأولياء باعتبار ظهورها تكاد تلحق بمعجزات الأنبياء ، وإنكارها ليس بعجيب من أهل البدع والأهواء ؛ إذ لم يشاهدوا ذلك من أنفسهم قطُّ) إلىٰ أن قال : (وإنما العجب من بعض فقهاء أهل السنة ؛ حيث قال فيما روي عن إبراهيم بن أدهم أنهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة : إنَّ من اعتقد جواز ذلك يكفر !!)[3] .

ولك أن تتأمَّل كلمته المتواضعة المنكسرة حينما حكىٰ شروط

---

(١) انظر « البستان » (ص٢٤٥) ، و« نيل الابتهاج » (ص٥٧١) .
(٢) انظر « نيل الابتهاج » (ص٥٦٩) .
(٣) انظر « شرح العقيدة الوسطىٰ » (ص ٥١٦) .

الولي التي ذكرها الإمام ابن دهاق ؛ إذ قال : (ونحن بالنسبة إلىٰ هـٰذا المقام مقامِ أولياء الله تعالىٰ وخاصة حضرته . . علىٰ ساحل التمني ، نغترف من بحر التوحيد والعرفان الذي خاضوا لُججه ، وغابوا فيه بقدر الإمكان ، ونعترف لهم بأن ما هم فيه من درجة العِيان أو ما يقرب منها . . فوق ما الكثير عليه من درجة البرهان)[1] .

اللوحة الأخيرة من حياته

لندعِ الشيخ محمد بن عمر الملالي تلميذ الإمام السنوسي يرسم لنا هـٰذه اللوحة وهو يحدثنا عن ساعات اللقاء والرحيل عن هـٰذه الفانية إلى الدار الباقية ، قال رحمه الله تعالىٰ :

(كان رضي الله عنه في أواخر عمره كثير الانقباض عن الخلق ، لا يكاد ينبسط مع أحد كما كانت عادته قبل ذلك ، ويشق عليه الخروج إلى المسجد للإقراء والصلاة ، ولا يخرج إليه في بعض الأيام إلا حياءً من الناس الذين ينتظرونه في المسجد للصلاة .

ولمَّا أحسَّ رضي الله تعالىٰ عنه بألم مرضه الذي توفي منهُ . . انقطع عن المسجد ، فسمع الناس بمرضه ، فصاروا يأتون إلى المسجد فلا يجدونه ، فتتغير قلوبهم من فقدان الشيخ وعدم رؤيته لهم ، فأُخبر الشيخ بذلك ، فصار يتكلَّف الخروج إلى المسجد للصلاة لأجل الناس ، فإذا رأوه فرحوا وسُرُّوا بخروجه ورؤيته .

فخرج يوماً وأتىٰ لباب المسجد ، وأراد الصعود إليه ، فلم يقدر ،

---

(١) انظر « شرح العقيدة الوسطىٰ » (ص ٥٢١) .

فقال : كيف أطلع إلى المسجد يا ربِّ ؛ أو كما قال ، فهمَّ بالرجوع إلىٰ داره فبدا له خوفاً من أن يدخل على الناس حزناً برجوعه ، فتكلَّف الصعود إلى المسجد ، وصلَّىٰ بالناس صلاة عصر يوم الجمعة ، ولم يكمل الصلاة إلا بشق النفس ، وهـٰذه آخر صلاة صلاها .

فرجع إلىٰ داره ، فبقي إلىٰ صبيحة يوم السبت من الغد ، فقرَّبت إليه زوجته طعاماً ، فقال لها : لا أقدر علىٰ شيء[1] ، فقالت له : وأيُّ شيء بك ؟ فقال لها : أنا تخلفت ، ثم غاب عن حسِّهِ ، فبقي علىٰ تلك الحالة النهار كله .

ثم كلَّمته زوجته وقالت له : ما الذي غيَّبك عن حِسِّكَ ؟ أو قريباً من هـٰذا ، فقال لها : إنَّ الملائكة قد صعدت بي إلى السماء الدنيا ، فسمعت قائلاً يقول لي : اترك ما أنت عليه فقد قَرُبَ أجلُكَ ، ثم قال : لا أستطيع أن أفسِّرَ لك بقية ما رأيت ، أو كما قال .

فقالت له زوجته : وما الذي أُمرت بتركه ؟ قال لها : قد تركت حبس ذلك المحبس لا آخذ منه شيئاً أبداً .

ثم إنه لازم الفراش من حينئذٍ إلىٰ أن توفي ، ومدة مرضه عشرة أيام ، وفي كل ساعة يتقوَّىٰ مرضه وتضاعف ألمه وتضعف قوته وحركته ، ويثقل لسانه ، وهو مع ذلك ثابت العقل [لم] يتأوَّه ولا أنَّ

---

(١) وقد ذكر الملالي في « المواهب القدسية » (ق ١٣) أنه بلغ به الجهد حتىٰ عجز عن التيمم وأركان الصلاة ، فقال : (رحم الله تعالىٰ أبا حنيفة حيث قال بسقوطها) يعني : الصلاة .

بالكلية ، ثم تجده مع ذلك يكلِّم من كلَّمه ، ويسلِّم على من سلَّم عليه أو يشير له .

فلمَّا قَرُب أجلُهُ بثلاثة أيام دخلته سكرات الموت ، فرجع يتأوَّه بالقهر ويميل يميناً وشمالاً ، فنظرت إليه وقد احمرَّت وجنتاه وأرخيت عيناه وشفتاه[1] ، واشتدَّ نَفَسُهُ ، وتقوَّى صعوده وهبوطه ، فلم أملك صبراً على البكاء بما عاينت من شدة مقاساته وعظيم صبره على ذلك ، ففارقته وظننتُ أنه لا يبقى تلك الليلة ، وكانت ليلة السبت ، فبقي في النزع تلك الليلة والأحد إلى بعد العصر ، فكان ابن أخيه حينئذٍ يلقنه الشهادة مرة بعد مرة ، فالتفت الشيخ له وقال بكلام ضعيف جدّاً : **وهل ثَمَّ غيرها ؟!** يعني : أنه رضي الله تعالى عنه ليس بغافل عنها بقلبه في هـٰذا الوقت ، وإن كنت لم أُنطق بها اللسانَ .

فحينئذٍ استبشروا بذلك ، **وعرف الحاضرون أنه ثابت العقل** ، ليس بغافل عن الله سبحانه .

وكانت بِنْتُهُ رضي الله عنها تقول له حينئذٍ : تمشي وتتركني ؟!

فقال لها : **الجنة تجمعنا عن قريب إن شاء الله تعالى** .

وكانت في يده رضي الله تعالى عنه سبحة ، فلمَّا اشتدَّ مرضه سقطت السبحة من يده ، فبقي كذلك ما شاء الله ، ثم التفت إلى السبحة فلم يجدها في يده ، فقال : **مشت العبادة يا محمد** ؛ يعني : نفسه .

وكان رضي الله عنه يقول عند موته : **نسأله سبحانه أن يجعلنا**

---

(١) وانظر هنا « المواهب القدسية » (ق ٩٣) .

وأحبتنا عند الموت ناطقين بكلمتي الشهادة عالمين بها .

وتوفي رحمه الله تعالىٰ ورضي عنه يوم الأحد بعد العصر ، الثامن عشر من جُمادى الآخرة ، من عام **خمسة وتسعين بعد ثمان مئة** .

وأخبرتني والدتي رحمها الله تعالىٰ عن بنت الشيخ رضي الله عنها أنها شمَّت رائحة المسك في البيت بنَفَسِ موت أبيها ، وشمَّته أيضاً في جسده ، والله تعالىٰ أعلم .

نسأله سبحانه أن يُقدِّس روحه ، وأن يسكنه في أعالي الفردوس فسيحَهُ ، وأن يجعله ممَّن يتنعم في كل لحظة برؤية ذاته العلية العديمة النظير والمثال ، وأن ينفعنا به في الدنيا والآخرة ، وأن يجمعنا معه بفضله وكرمه في أعلى المنازل الفاخرة ، بجاه سيدنا ونبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وعلىٰ آله عدد خلقه ، ورضا نفسه ، وزنة عرشه ، ومداد كلماته)[1] .

قال العلامة أبو جعفر البلوي : (ودفن بين ظهري يوم الاثنين بعده حذاءَ قبر أخيه الصالح العلامة أبي الحسن التانلوتي[2] قدس الله تعالىٰ روحه بعين وانزوته خارج باب الجياد ، **حضرنا جنازته** ، وكانت في غاية الحفول ؛ غصَّت الشوارع فيها بالناس ، وحضرها السلطان فمن دونه ، وأتبع ثناءً يليق مثله ، وتأسَّف الناس لفقده وبحقٍّ ، وكانت

---

(١) انظر « المواهب القدسية في المناقب السنوسية » للشيخ محمد بن عمر الملالي (ق ١٥٨) .

(٢) مرَّ غير مرة أنه التالوتي .

سنُّهُ يومئذٍ ستاً وخمسين سنة ، نفعنا الله تعالىٰ به ، وجمعنا به في مستقر رحمته ، إنه ولي ذلك والقادر عليه)[1] .

وممّا رثاه الفقيه الأجلُّ أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمـٰن الحوضي بعد وفاته[2] :

(من الكامل)

ما للمنازلِ أظلمَتْ أرجاؤُها ... والأرضِ رجَّتْ حينَ خابَ رجاؤُها

هـٰذا الذي ورثَ النبيَّ فأصبحَتْ ... عللُ الضلالِ به استفيدَ دواؤُها

هـٰذا الذي تبعَ النبيَّ وصحبَهُ ... فانجابَ عن سُبُلِ الهدىٰ ظلماؤُها

يا أيُّها النفسُ المقدسةُ التي ... لبقائِها المحمودِ كانَ فَناؤُها

يا أوحدَ العلماءِ يا عَلَماً بهِ ... كلُّ العلومِ بدَتْ لنا أنحاؤُها

يا درَّةَ الزهَّادِ يا غوثاً بهِ ... يُرجىٰ لأمراضِ القلوبِ شفاؤُها

أخلاقُكَ التسليمُ يصحبُها الرضا ... باللهِ منشورٌ عليكَ لواؤُها

بلَّتْ ترابه سحبُ الرضوان ، وجعل الله مستقرَّه فراديس الجنان .

* * *

(١) انظر « ثبت أبي جعفر البلوي » (ص٤٣٧ـ٤٣٨) .

(٢) انظر « المواهب القدسية » (ق ١٦١) .

كلمة
في السلسلة العقدية للإمام السنوسي

قال العلامة المؤرخ الشفشاوَني في الإمام السنوسي : (**وعقائدُهُ الخمسُ وشروحاتُها مِنْ أفضلِ ما أُلِّفَ في الإسلامِ ؛ وهي : « المقدمةُ » ، و« الصغرىٰ » ، و« صغرى الصغرىٰ » ، و« الوسطىٰ » ، و« الكبرىٰ »**)[1] ، وهي كلمة ذهبية في تقويم « السنوسيات » .

واكتفى المؤرخ ابن القاضي المكناسي في التعريف بالإمام السنوسي بقوله : (**صاحبُ العقائد التي لم يأتِ أحدٌ بمثلها من المتأخِّرين**)[2] .

وسلسلةُ « **السنوسيات** » بشروحها ممَّا تشبَّث بذاكرة التاريخ فما كانت لتُنسىٰ ، ورغم زحمة التآليف العقدية وتنوُّعها حجماً ومنهجاً ، ودخولِها مكتبةَ علم الكلام بكل ثقة ورصانة . . كان لـ « السنوسيات » أعظم الأثر في الغرب الإسلامي ثم شرقه ؛ **إذ دخلت بقدم راسخة سلسلةَ التعليم المنهجي لعلم الكلام** ؛ بما تميَّزت عن غيرها من كتب الاعتقاد بالابتداء بمعتصر المختصر الذي تجده في وجيز متونها ، إلى المختصر الذي تراه في كبير المتون ووجيز الشروح ، إلى الوسيط ، ثم إلىٰ سعة البسيط .

هٰذا الترتيب البديع الذي انتهجه إمامنا السنوسي لم يكن بِدْعاً ؛

---

(١) انظر « دوحة الناشر » (ص ١٢١) .

(٢) انظر « درة الحجال » (٢/ ١٤١) .

فقد سُبق إليه من قِبَلِ أعلام علم الكلام ، فلحجة الإسلام الغزالي مثله ؛ في « قواعد العقائد » و« الرسالة القدسية » و« الاقتصاد في الاعتقاد » ، وللعلامة المحقق سعد الدين التفتازاني شِبْهُهُ ؛ في « تهذيب المنطق والكلام » و« المقاصد » و« شرح المقاصد » ، وكلاهما من أقصى المشرق الإسلامي ، ولـٰكن البديع في سلسلة الإمام السنوسي هو استحياؤه وكشفه الإلهامي عن تربُّع هـٰذه السلسلة المباركة مناحيَ النظر والتدريس في علم العقائد في المستقبل القريب ، بل إنَّ تآليفه هـٰذه عانقتها أنظار العلماء وأقلامهم في حياته قبل موته ، كلُّ هـٰذا كان مدعاة له أن يتفرَّس وجوه طلبة المستقبل ، مُلِمّاً بضعف الضعيف وبلادة ذهنه ، وشرود النَّصَف النصيف في عقله ، وكدورة وهم الذكي علىٰ حدَّته ونباهته ، واكتفاء الموفَّق بلمحته وإشارته .

كل هـٰذا هو بعضُ ما أدركه الإمام السنوسي لتنفذ همَّتُهُ **في إنشاء مدرسة كلامية لها منهاجها وأسلوبها** ، تبدأ حدودها بصبيان الكُتَّاب ، وعامَّة أهل الصنائع والحِرَف الذين لا شغل لهم بالعلم ، بل بالنسوة اللاتي همُّهنَّ بيوتهنَّ وقضاء حوائجهنَّ ، لتصل إلى العالم المحقق المدقِّق الحريص علىٰ نفائس العلم وحُلله ، والباحث الغوَّاص في لُججه لاستخراج دُرره ؛ فمن « **صغرىٰ صغرى الصغرىٰ** » إلىٰ « **شرح العقيدة الكبرىٰ** » ، ومن تقليدٍ أعمىٰ إلىٰ تحقيقٍ أسمىٰ ، فسبحان الفتاح علىٰ ما فتح ! وله الحمد تعالىٰ علىٰ ما أعطىٰ ومنح .

ومكنةُ الإمام في علم الكلام صارت مضرب مثل ، حتىٰ قال الشيخ

أبو عمران موسى بن عقدة الأغضاوي إذا ذُكر علمُ الكلام : (**ما رأيتُ مَنْ غربلَ هـٰذا العلمَ مثل هـٰذا الرجل**) يعني : السنوسي[1] .

وقبل رحيل إمامنا السنوسي عن هـٰذه الدنيا الفانية . . قرَّت عينه حينما رأىٰ مؤلفاته ـ وعلىٰ رأسها « سنوسياته » ـ **قد أقبل عليها طلبة العلم** ، بل إنَّ بعض شيوخه نظر فيها واستخرج ما سُمِّي بكتاب « حقائق السنوسي » .

أمَّا الناظر في كتب فهارس المخطوطات فسيرى الأثر الكبير الذي أحدثته « السنوسيات » ؛ إذ أعملت العلماءُ أقلامَها في شرح متونها ، والتحشية علىٰ شروحها ، ولا سيما « الصغرىٰ » و« شرحها » ، فقد كانت لهـٰذه العقيدة تحديداً عنايةٌ فائقة ندر أن ترىٰ مثلها لكتاب في رحاب المكتبة الإسلامية .

والبديع في منهج السنوسي في « سنوسياته » المباركة هو التأليف المتراكب الذي لا بد فيه من جديد مفيد ، فالمتون علىٰ تفاوت حجمها ترىٰ فيها تكراراً في معالمها العامة ، **ولـٰكن مع جديد في أسلوب العرض ، وتنويع في الدليل والمثال ، وزيادة تنفرد بها كل « سنوسية » لا توجد في غيرها** ، وكم ترىٰ للعلماء نقولاً وتحريرات عن إمامنا السنوسي يختمونها بقولهم : كما في « شرح العقيدة الكبرىٰ » ، أو « شرح العقيدة الوسطىٰ » ، أو « شرح العقيدة الصغرىٰ » ، ولا يمكنهم الاكتفاء بـ« شرح العقيدة الكبرىٰ » مثلاً عن غيرها .

---

(١) نقله العلامة الشفشاوَني في « دوحة الناشر » (ص ١٢١ـ١٢٢) .

وكل ناظر يعلم تنوع الخطاب الذي روعي فيه تنوع المخاطَب ، فقد كان للسنوسي نية حسنة في استنقاذ المقلِّدين من جميع الشرائح ؛ فتراه يخاطب العامي والمختصَّ ، والصغير والكبير ، والأمة والصبي ، **بلغة حريصة على التفهيم والبيان ، دون اشتغال بتنميق عبارة** ، ومع هٰذا كله جاءت « سنوسياته » حلوة الكلمات ، رائقة العبارات .

ثم من الملامح البديعة في هٰذه السلسلة الموفقة : المزج الهادف والمتعمد لبعض الإشارات المعرفية علىٰ طريقة السادة الصوفية ، ولبعض الأدعية الرقيقة التي يختم بها فصوله علىٰ سبيل الإيناس والتذكير ، وشحذ الهمم واستلهام التوفيق ، ولبعض الأشعار والحكم والأقوال التي ترطب جفاف النص وتطرِّي من خشونته ، وكم لهٰذا الملمح من أثر طيب ، وطمأنينة تسري في النفوس ، فلله درُّه من عالم نحرير موفَّق !

وقد لوَّح الإمام السنوسي بوفاء هٰذه الطريقة في عرض الاعتقاد بالمقصود ، وبركتها وسلامتها من كدر الخوض فيما لا يعني ؛ فقد قال في طالعة كتابه « **المنهج السديد** » المعروف بـ « شرح الجزائرية » وهو يتحدث عن « منظومة الإمام أبي العباس الجزائري » : (إذ هو منظوم مشتمل علىٰ طريقي هداية الخواص والعوام ؛ لأنه قد ضم فيه إلىٰ حلاوة النظم المستميلة للطباع تقريرَ الأدلة البرهانية للعقائد على التمام ، **ثم وشَّحها بخطابات تصوفية تهزُّ النفوس النائمة لتعظيم جناب الحق** ويدخل بها الضعيف مع القوي في سلك الانتظام ، **وتلك سنَّة الله**

تعالىٰ في تقرير الأدلة في كتابه العزيز ، ثم سنَّة مصطفاه الرسول ، وما أبركها من طريقة ، وأنصحها من دلالة ! لتضمنها الهداية العامة ، وإنالة البغية لكل موفق يروم إلى الحق الوصول)[1] .

نعم ؛ قد اشتعلت نار الغيرة والحسد في قلوب بعض علماء عصره حينما رأوا عقائد السنوسي يُكتب لها التوفيق والمسيرة التعليمية ، ولم تلبث أن خبت ؛ رحمةً بالإمام وبهم من قبل ، قال العلامة المؤرخ الحضيكي في « طبقاته » : (ولما ألَّف بعض عقائده أنكره كثير من علماء وقته ، وتكلموا بما لا يليق ، فكثر تغيُّره بذلك ، ثم رأىٰ في منامه عمر بن الخطاب رضي الله عنه واقفاً علىٰ رأسه يتهدده على الخوف من الناس ، فأصبح وقد زال حزنه ، وقوي على المنكرين ، **فخرسوا من حينئذٍ ، ثم أقرُّوا بفضله**)[2] .

ولعلَّ الرغبةَ الجامحة التي حملت إمامَنا السنوسيَّ إلىٰ منصَّةِ الإمامة في علم الكلام والتوحيد . . **هي حسنُ ظنِّهِ بهـٰذا العلم ، وصفاء نيَّته في تعلُّمه وتعليمه** ؛ تعرف هـٰذا من قوله رحمه الله تعالىٰ : (ليس علم من علوم الظاهر يورث معرفته تعالىٰ ومراقبته غير التوحيد ، وبه يفتح فهم كل العلوم ، وبقدر معرفته يزيد خوفه منه تعالىٰ)[3] .

فحالفه التوفيق والتأييد ، فرقيَ دَرَجَ هـٰذا العلم حتىٰ رَأَسَ فيه ،

---

(١) المنهج السديد (ص ٢٢) .

(٢) طبقات الحضيكي (ص٢٣٧) .

(٣) طبقات الحضيكي (ص٢٣٥) .

وصارت تآليفه في علم التوحيد يُشار إليها بالبنان ، ووُسمت بالفضل ، حتىٰ قيل فيها : (وعقائده كافية فيه ، خصوصاً « الصغرىٰ » ، لا يعادلها شيء من العقائد كما أشار إليه)[1] .

وكان الشيخ أبو محمد عبد الله الورياجلي قد نذر علىٰ نفسه ألا تفارقه « عقيدة السنوسي الصغرىٰ » ، وقد جعلها في جيبه علىٰ جلالة قدره وعظيم إنصافه[2] .

ومن جملة المبشِّرات التي رئيت : ما حكاه تلميذُ الإمام السنوسيِّ الشيخُ الملالي في « المواهب القدسية » حيث قال : (حدثني بعضهم أنه مات قريبه ، وكان صالحاً ، فرآه في النوم ، فسأله عن حاله ، فقال : دخلت الجنة ، فرأيت إبراهيم الخليل عليه السلام يُقرئ صبياناً « عقيدة السنوسي »، يدرسونها في الألواح يجهرون بقراءتها)[3] .

وقد بلغ شأن « السنوسيات » عموماً و« شرح الصغرىٰ » خصوصاً شأواً جعل بعض محققي العلماء يتضجَّر من ذلك ، لا من باب الاعتراض علىٰ ما حوته من علم جمٍّ ، بل أن يُخطَّأ ما سواها لمجرَّد مخالفتها ، حتىٰ قال العلامة الشيخ حسن العطار في « حاشيته علىٰ شرح المحلي لجمع الجوامع » : (ليت هـٰذا القائل عاش حتى الآن ؛ ليرىٰ ما يقوله المدرسون في دروسهم ، بل ما ينقله المؤلفون في

---

(١) انظر « نيل الابتهاج » (ص٥٦٤) نقلاً عن تلميذه الملالي .

(٢) انظر « دوحة الناشر » (ص ١٢٢) .

(٣) انظر « المواهب القدسية » (ص ١٠٣) ، ونقله العلام التنبكتي في « نيل الابتهاج » (ص٥٧١) .

عصرنا ممن يتعلَّق بعلم الكلام ؛ فإنهم اتخذوا « الصغرىٰ » وما كتب عليها من الحواشي والشروح عمدة وإماماً ، ولم تطمح نفوسهم بما قرره محققو هٰذا الفن في كتبهم ، حتىٰ إنه لو أُتي لواحد منهم بنقل ساطع أو برهان قاطع . . لم يعدل عمَّا استقرَّ في ذهنه ممَّا يخالف الصواب ، وقال : لا أعدل عمَّا رأيته في ذلك الكتاب)[1] .

وهٰذه الكلمة من شيخ الأزهر العلامة العطار يقدر قدرَها العالمُ والموفق ، فحاشا أن يفهم منه الطعن في « السنوسيات » ، **بل هو تنبيهٌ علىٰ ألا تجعل** ـ لا سيما « الصغرىٰ » و« شروحها » ـ كلَّ شيء في هٰذا العلم المترامي الأطراف ، فقد ترىٰ تحقيقاً في مسألة أو أكثر لا تجده أو تجد خلافه فيها .

ولو أن العلامة العطار عاش حتى الآن ؛ ورأىٰ حال طلبة علم العقائد والكلام ، **وما هم عليه من اهتمام بالوجبات العلمية السريعة** ، والاختصارات المحدثة المخِلَّة وغير المحقَّقة ، **والتأليفات الهشَّة التي داهنَ فيها مؤلفوها أهل البدع وجانبوا المداراة** ، وأخرىٰ تعصَّب فيها أصحابُها فضيَّقوا واسعاً ، **وجعلوا الجنةَ وَقْفاً علىٰ أهل السنَّة دون غيرهم** ، ورأىٰ إلىٰ ذلك أحوال مدرِّسي هٰذا العلم العظيم ، **والذين عامتهم تُلقلقُ ألسنتُهم بمصطلحات هٰذا العلم دون دراية** ، وبعضُهم قد أضمر الخصومةَ له وهو يدرسه محتسباً بزعمه ليصحِّح الأخطاء ويردَّ البدع التي انتشرت فيه ! ولا يعلم أنه قد ضلَّ

---

(١) حاشية العطار علىٰ شرح جمع الجوامع (٢/ ٤٥٥) .

بفعلهوأضلَّ[1] . . لرجا المولىٰ تعالىٰ أن تعود تلك العصبيَّة لهٰذه المدرسة العريقة ، وأن يؤول الأمر إلىٰ ما كان عليه ، والشكوىٰ إلى المولى العظيم .

* * *

(1) وإليك هٰذه الذكرىٰ في صفات القاصد لتعلم علم التوحيد والعقائد ، وهي صفاتٌ ذكرها حجة الإسلام إمامنا الغزالي في كتابه (قواعد العقائد) من كتب « إحياء علوم الدين » (١/ ٣٦٠) حيث قال : (**العالمُ به ينبغي أن يخصِّصَ بتعليم هٰذا العلم مَنْ فيه ثلاث خصال** : **إحداها** : التجرد للعلم والحرص عليه ؛ فإنَّ المحترف يمنعه الشغل عن الاستتمام وإزالة الشكوك إذا عرضت . **والثانية** : الذكاء والفطنة والفصاحة ؛ فإنَّ البليد لا ينتفع بفهمه ، والفدم لا ينتفع بحجاجه ، فيخاف عليه من ضرر الكلام ، ولا يرجىٰ فيه نفعه . **والثالثة** : أن يكون في طبعه الصلاح والديانة والتقوىٰ ، ولا تكون الشهوات غالبة عليه ؛ فإنَّ الفاسق بأدنىٰ شبهة ينخلع عن الدين ؛ فإن ذلك يحلُّ عنه الحجر ويرفع السدَّ بينه وبين الملاذِّ) ، وهٰذه الثالثة يدخل فيها الفاسق بالاعتقاد كما لا يخفىٰ .

كلمةٌ عن كتاب
« شرح العقيدة الكبرىٰ »

نصَّ إمامنا السنوسي : أنَّ عقيدته هـٰذه اسمها : « **عقيدة أهل التوحيد** » ، وأنَّ شرحها الذي بين أيدينا اسمه : « **عمدة أهل التوفيق والتسديد** » ، وما زاد فإنما هو من قبيل الأوصاف ، كما نبَّهَ علىٰ ذلك العلامة العكاري وبعده العلامة الحامدي .

ويظهر أنَّ المؤلف نفسَهُ كان يسمِّي عقائده بما درجت عليه الألسنة اليوم ؛ من « كبرىٰ » و« وسطىٰ » و« صغرىٰ » و« صغرى الصغرىٰ » ، **فلا ضير إذاً من إطلاق هـٰذا في حقِّها** ؛ فقد قال في « شرح العقيدة الوسطىٰ » محيلاً علىٰ « شرح العقيدة الكبرىٰ » للتوسُّع في الاستدلال : (وأما السابع ـ وهو إثبات حوادث لا أول لها ـ فله أدلة كثيرة ، ذكرناها في « **عقيدتنا الكبرىٰ** » و« **شرحها** »)[1] ، فلا تثريبَ علىٰ من درج علىٰ هـٰذه الأعلام لعقائد الإمام السنوسي .

وقد اعتنىٰ كبار العلماء بـ« شرح العقيدة الكبرىٰ » ، يعرِّفك علىٰ هـٰذا النسخُ الخطية التي اعتُمدت في إخراج هـٰذه الطبعة التي بين يديك ، والتي كتبتها أقلام أعلامٍ من علماء هـٰذا الفن وأقطابه ، **وعلىٰ رأسهم العلامة المنجور** صاحب « الحاشية علىٰ شرح العقيدة

(١) انظر « شرح العقيدة الوسطىٰ » (ص ٢١٢)، وقال في موضع آخر (ص ٢٩٣): (ومن أراد التطويل في ذلك . . فعليه بـ« شرح العقيدة الكبرىٰ ») .

الكبرىٰ » ، **والعلامة السحيمي** ، وغيرهما .

كما اهتمَّ العلماء بدرْسِها وتدريسها للمتقدمين من الطلبة ، ووضعوا عليها الحواشي المطولة ، وفشت عباراتها في كتب المتأخرين ، ولعلك ترىٰ في « شرح الجوهرة » للعلامة السحيمي كثيراً من عباراتها من غير نسبة لمؤلفها .

والعجيب من الإمام السنوسي رحمه الله تعالىٰ : أن يؤلِّف هٰذه العقيدة وشرحها قبل غيرها من « سنوسياته » ، **فهي أول مؤلفاته في هٰذا العلم**[1] ، ثم تلتها بعد ذلك باقي « السنوسيات » و« شروحها » .

والأعجب : أنَّ « شرح العقيدة الكبرىٰ » قد نعته مؤلفه **بأنه من المختصرات** ؛ حيث ذكر سببَ تأليفها فقال : (طلبَ منِّي بعضُ مَنِ اعتنىٰ بقراءتِها ـ يعني : « العقيدةَ الكبرىٰ » ـ : أنْ أضعَ عليها **مختصراً يُكمِّلُ مقاصدَها** ، ويُسهِّلُ المَشْرَعَ إلىٰ ما عَذُبَ مِنْ مواردِها)[2] .

ولعلَّ من أهمِّ وأبرز الكُتُب التي اعتمدها إمامُنا السنوسي في « شرح العقيدة الكبرىٰ » . . كتابَ « **شرح معالم أصول الدين** » لإمام وقته العلامة ابن التلمساني ، **وأصلُهُ** لإمام هٰذا العلم بإطلاقٍ شيخ المعقول والمنقول فخر الدين الرازي ، وكتابَ « **نكت الإرشاد** » للإمام العلامة المتبحر ابن دهاق المعروف بـ (ابن المرأة) ، **وأصله**

---

(١) انظر (ص ٢٢) .

(٢) انظر (ص ١٢٢) .

لإمام الحرمين شيخ متكلمي عصره عبد الملك الجويني ، وفحولةُ هٰذين الأصلينِ صبغت « شرح العقيدة الكبرىٰ » بمتانة العبارة ووعورة الصياغة أحياناً ، ولا سيما في الأبحاث الدقيقة التي يُتوسَّع فيها عند الفلاسفة والمتكلمين ؛ كمسألة النظر في العالم ، والقول بالطبع والتعليل ، وتقرير الحدوث والإرادة .

ويظهر بجلاء تأثير العلامة ابن دهاق في إمامنا السنوسي في مسألة التقليد والحكم على المقلد ، فهو هنا قد أخذ بأشدِّ الأقوال ؛ إذ قال بعدم إيمان المقلد[1] ، وشهد لذلك بمقطَّعات نقلها عن العلامة ابن دهاق .

كما تظهر في هٰذا الكتاب « شرح العقيدة الكبرى » الخصومةُ العلمية الشريفة بين إمامنا السنوسي والعلامة المصقع ابن زكري التلمساني ، والإمام يكتفي عند ذكره ونقل أقواله بأنه من أهل العصر ، والإمامانِ يومها في هٰذا الفنِّ كفرسَيْ رهان ، وإن كان السبقُ انتهاءً لصاحب « السنوسيات » .

قال العلامة الشفشاوَني : (**وبالجملة** : فعلماء تلمسان يذكرون الشيخ السنوسي ويعظِّمونه بالتحقيق والولاية والزهد في الدنيا ، ويعظِّمون الشيخ ابن زكري بتبحُّره في العلوم ، واتِّساعه في الرواية ، وعلو طبقاته في المنقول والمعقول ، ويقولون : هو علامة الوقت ، وأهل المغرب الأقصىٰ يفضِّلون السنوسي من جهة التحقيق ،

---

(١) يعني : عند الله تعالىٰ ، أما في الدنيا فهو مؤمن ؛ لحرمة النطق بالشهادتين .

والانقطاع إلى الله تعالىٰ ، وابن زكري كان له الصيت البعيد والجاه العظيم عند الملوك وغيرهم ، رحمهما الله تعالىٰ)[1] .

ومن الخطأ أن يباشر المتعلم النظر في « شرح العقيدة الكبرىٰ » قبل إتقان ما تقدَّمها من حيث الترتيب العلمي لا الزماني في التأليف ؛ **فهٰذه عجلة قد تتسبَّب في النفرة عن تعلُّم هٰذا العلم الرصين ، أو الطعن فيه** ، فهٰذه « العقيدة » و« شرحها » تدرس في مراحلَ متقدمة ؛ لاعتنائها بردِّ شُبهٍ قد لا تخطر علىٰ أذهان المبتدئين .

ولـ « شرح العقيدة الكبرىٰ » حواشٍ عديدةٌ سطرتها أعلام العلماء ، ولعل من أقدم حواشيها « حاشية العلامة **المنجور** المكناسي » ، ومنهم : العلامة الفقيه المالكي علي بن أحمد الجزولي **الرسموكي** ، والعلامة المحقق أبو علي الحسن **اليوسي** ، والشيخ علي **العكاري** المراكشي ، وكان قد درَّسها وشرحها بالقرويين ، والشيخ المحقق محمد **عليش** المالكي ، ومن المتأخرين العلامة المحقق إسماعيل **الحامدي** ، و« حواشيه » عليها من أنفس ما كُتب ، وهو كثير النقل عن العلامة العكاري ، رحمهم الله جميعاً .

* * *

---

(١) انظر « دوحة الناشر » (ص ١٢٢) .

منهج العمل في الكتاب

كان بفضل الله تعالىٰ أن وفِّقنا للوقوف علىٰ نسخٍ لهـٰذا السفر المبارك هي عيون نسخه ؛ **تلك التي كتبتها أقلام العلامة المنجور والعلامة السحيمي** ، وحسبك بهـٰذين العلمينِ رفعة ومجداً في العلم ، ولا سيما علم الكلام والاعتقاد ، وقد كان للعلامة المنجور تحديداً أبلغ الأثر بنسخته النفيسة الرائقة ، ذات التعليقات العلمية والعنونة الدقيقة ، وهو أحد أقدم الأعلام الذين وضعوا حاشية ذات نفس طويل علىٰ « عمدة أهل التوفيق والتسديد » ، وأهل مكة أدرىٰ بشعابها .

وقد تمَّ اعتماد خمس نسخ خطية في إبرازة هـٰذا الكتاب ، وكانت **نسخة العلامة المنجور** هي النسيج الرئيس له ، وعامة الفروقات من غيرها إن لم يكن لها كبير فائدة قد أهملت ، **ولم يشر للمغايرات إلا علىٰ ندرة** ، وقلَّما تثبت في أصل الكتاب كلمة أو عبارة مخالفة لهـٰذه النسخة المتينة .

ثم إنَّ وعورة بعض مقاطع « شرح العقيدة الكبرىٰ » كانت مدعاة للتعليق عليها ، وإضافة المفيد إليها ، ولهـٰذا انجرَّ بنا العمل **لقراءة ثلاث حواشٍ هي من أوسع وأمتن ما كُتب علىٰ كتابنا هـٰذا** ؛ وهي حاشية العلامة **المنجور** ، وحاشية العلامة **العكاري** المراكشي ،

وحاشية العلامة **الحامدي** ، رحمهم الله تعالىٰ جميعاً ، وتمَّت الإفادة منها جميعاً .

ولكيلا تطول سطور التعليقات عمدت إلىٰ نقل كلام هٰؤلاء الأعلام الثلاثة بنصِّهِ وتمامه ، لأختم هٰذا النقل بكلمة : « عكاري » ، « حامدي » مع الإحالة علىٰ رقم صفحة مطبوعة العلامة الحامدي ، ورقم الورقة من النسخة الخطية للعلامة العكاري[1] ، أما العلامة المنجور فنُقل كلامه علىٰ عادة عامة التعليقات كما ستراه .

وكان من سعيد الطالع أنه تمَّ إضافة عمل علمي جادٍّ خدمة لهٰذا الكتاب ؛ **وهو تخريج أقوال العلامة الإمام الكبير ابن دهاق صاحب كتاب « نكت الإرشاد »** من نسخة نفيسة قوبلت علىٰ نسخة المؤلف ، وقد سبق لفت النظر إلىٰ أن « شرح العقيدة الكبرىٰ » من أهم مصادره العلمية هو هٰذا الكتاب ، إضافة إلىٰ كتاب « شرح معالم أصول الدين » للإمام ابن التلمساني الفهري رحمهما الله تعالىٰ[2] .

وعلىٰ عادتنا في جميع الأعمال العلمية **تمَّ تخريج جميع النقول من مصادرها الأم** ، وعلىٰ رأسها الآثار المرفوعة والموقوفة والمقطوعة ، **والإحالة علىٰ بعض المصادر التي نقل عنها المصنف ولم يصرِّح بها** ،

---

(١) وهي نسخة المكتبة الأزهرية بالقاهرة ، ذات الرقم العام (٣٩٤٤٤) والخاص (٣٠٥٨) توحيد ، والمكتوبة سنة (١١٨٠هـ) ، ولعل العلامة الحامدي كان جلُّ اعتماده في « حواشيه علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » علىٰ هٰذه الحاشية العلمية الواسعة .

(٢) انظر (ص ٦٠) .

وقد ضُبِطَ نصُّ الكتاب **ضبطاً إعرابياً كاملاً وضُبِطَ المشكل ضبطاً يرفع عنه إشكاله ، وشُرِح الغريب ، وبُيِّن المبهم** ، ورُقِّمَ الكتاب بمنهج ترقيم يعين علىٰ تليين مفاصل النص ، مع إعداد **مقدمات علمية** حوت ترجمة لمؤلفه العلامة السنوسي تناسب الكتاب .

وبعد هـٰذا التطواف من رياض الإمام السنوسي : فرحم الله أولـٰئك الأعلام الأفذاذ الجِلَّة ، الذين جابوا صخرَ البراهين بوادي الأدلة ، وهتكوا أستار الملحدين ، وفضحوا تلبيس الملبِّسين ، وحصَّنوا اعتقادات أهل السنَّة بدرع متين ، حتىٰ صارت محبَّتُهم علامةً علىٰ طهارة القلوب عن زيغ الزائغين ، وبغضُهم مُلْحِقاً بالأبالسة والشياطين .

وخصَّ سبحانه بمزيد الرحمة والفضل إمامنا السنوسي ؛ علىٰ ما خلَّفت لنا يراعته المباركة من هـٰذه الآثار التي عمَّ نورُها أرجاءَ المعمورة ، وجمعنا به في مستقرِّ رحمته ، إنه جلَّ وعزَّ قريب مجيب .

وكتبه
الفقير لعفو مولاه الغني
أنس محمد عدنان الشرفاوي الحسني

وصف النّسخ الخطّيّة
لـ « العقيــدة الكبرىٰ »

اعتُمدَ في نصِّ « المتن » ما جاء في نُسخ الشرح الآتي وصفُها ، وأضيف إليها تأكيداً واستئناساً ثلاث نُسخ لـ« المتن » فقط ؛ وهي :

ـ نسخة مكتبة الإسكوريال الإسبانية ، ذات الرقم (١٥٥٩) ضمن مجموع ، وهي أوَّل نسخ الشرح المعتمدة والآتي وصفها .

ورمز لها بـ (أ) .

ـ نسخة المكتبة الأزهرية بالقاهرة ، ذات الرقم العام (٣٩٤٦٦) والخاص (٣٠٨٠) صعايدة ، ووقعت في (١٤) ورقة ، وكتبت سنة (٩٨٧هـ) ، وكاتبها : محمد بن عبد الرحمن بن حبيب الدلجي الشافعي .

ورمز لها بـ (ب) .

ـ نسخة المكتبة الأزهرية بالقاهرة ، ذات الرقم العام (٩٧٥٩١) والخاص (٢٠٤٥) مغاربة مجاميع ، ووقعت في (١٠) ورقات ، وكتبت سنة (١١٢١هـ) .

ورمز لها بـ (ج) .

* * *

وصف النّسخ الخطّيّة
لـ « شرح العقيدة الكبرىٰ »

تمَّ اختيار **ثلاث عشرة نسخة خطية** لهـٰذا الشرح المبارك ، قد اصطُفي منها **خمس نسخ** هي من عيون نُسَخ « عمدة أهل التوفيق والتسديد » كما سترىٰ في وصفها ، **وهـٰذه النسخ المعتمدة هي** :

النسخة الأولى

نسخة **مكتبة الإسكوريال** الإسبانية ، ذات الرقم (١٥٥٩) ، ضمن مجموع قد تصدرته إلى الورقة (٩٣) ، **وهي نسخة تامة** ، كاتبها من أسرة علم ؛ فهو يوسف بن محمد بن أبي القاسم بن يوسف العبدري **الشهير بالموَّاق**(١) .

تعدُّ هـٰذه النسخة من أقدم نسخ « شرح العقيدة الكبرىٰ » ؛ إذ وقع الفراغ من نسخها بصفر الخير من **عام تسع مئة هجرية** ، فبينها وبين وفاة الإمام السنوسي خمسة أعوام فقط ، **كُتبت بخط مغربي معتاد** ، تناثرت علىٰ ندرة بعضُ التعليقات والاستدراكات علىٰ هوامشها ، وألحق بها ستُّ رسائل .

---

(١) كذا في خاتمتها ؛ يوسف بن محمد ، وإنما اسم الإمام الموَّاق هو محمد بن يوسف ، فلعله ابن أخيه ، والعلم عند الله تعالىٰ ؛ إذ تاريخ نسخها بعد وفاة الإمام الموَّاق بثلاث سنين .

ورمز لها بـ (أ) .

النسخة الثانية

نسخة مكتبة **الإسكوريال** الإسبانية أيضاً ، ذات الرقم (١٥١٣) ، ضمن مجموع كذلك ، من الورقة (٧) إلى الورقة (٩٢) ، **وهي نسخة تامة** ، كاتبها إمام عالم جليل ؛ هو العلامة أحمد بن علي **المعروف بالمنجور** ، والمتوفىٰ سنة (٩٩١هـ) ، صاحب الحاشية الرائقة علىٰ هـٰذا الكتاب ، **والتي تمَّت الاستفادة منها في كثير من مغمضات العبارات** ، كتبها بيده المباركة سنة (٩٥٤هـ) ، واعتنىٰ بها غاية العناية ، وبخط مغربي معتاد .

ويمكن القول : **إنَّ نسيج الكتاب الذي بين أيدينا تمثِّله هـٰذه النسخة** ، إلا في بعض المواضع التي وهَم فيها قلم العلامة المنجور ، أو اختار نسخة دون أخرىٰ ، وكثير من عناوين الكتاب قد نقلت بحروفها من هامش هـٰذه النسخة لتكون بين معقوفين في المطبوعة التي بين يديك ، فهي عناوين عالم محقق نحرير ، أراد إبراز مهمَّات المعاني بعنونته العجلة هـٰذه .

وهـٰذه النسخة هي من أنفس النسخ التي اعتُمدت لإخراج « شرح العقيدة الكبرىٰ » ؛ فقد ضبطت كثيراً من الكلمات المشكلة والموهمة ضبطاً دقيقاً نُقل كما هو بعد سبره والنظر فيه ، وقوبلت بعدد من النسخ كما يظهر في هوامشها ، وقد تمَّ إثبات بلاغات المقابلة في محالِّها كاملة .

وقد كتبت بعض الفوائد المفادة من الحواشي الموضوعة على هٰذا الشرح ، وكثير منها قد طُمس ، ولٰكن « حاشية العلامة المنجور » كاتبِ النسخة قامت بسدِّ العوز ولله الحمد والمنة .

ورمز لها بـ (ب) .

النسخة الثالثة

نسخة مكتبة **الإسكوريال** الإسبانية أيضاً ، ذات الرقم (١٥٥٣) ، **وهي نسخة مبتورة الأول** ، سقط منها قرابة عشر ورقات إلىٰ مبحث التقليد ، ووقعت في قرابة (١٤٠) ورقة ، **وكتبت بخط مغربي مألوف** ، وكاتبها من أسرة علم ؛ **وهو عبد الله البعقيلي** ، غير أنه لم يذكر سنة النسخ .

وهي نسخة مقابلة علىٰ غيرها كما يظهر من النظر في هامشها ، حيث أثبتت بعض المغايرات ، ولم تخلُ بحمد الله من فائدة في تصحيح الكتاب .

ورمز لها بـ (ج) .

النسخة الرابعة

نسخة **المكتبة الأزهرية** بالقاهرة ، ذات الرقم العام (٤٧٤٧) ، والخاص (٤٨١) توحيد ، **وهي نسخة تامة مشرقية** ، تظهر علىٰ ملامحها العناية العلمية ، ومقابلتها بنسخ أخرىٰ للكتاب .

وقعت هٰذه النسخة في (١٧٨) ورقة ، كاتبها هو علي بن علي بن إبراهيم بن داود الطوخي المالكي ، كتبها سنة (١٠٠٨هـ)

ولهٰذه النسخة من النسخ المعتمدة تفردات علىٰ ندرة ، توحي بكونها زيادات تفسيرية ، ومع هٰذا فقد وقعت الإفادة منها ولله الحمد .

ورمز لها بـ (د) .

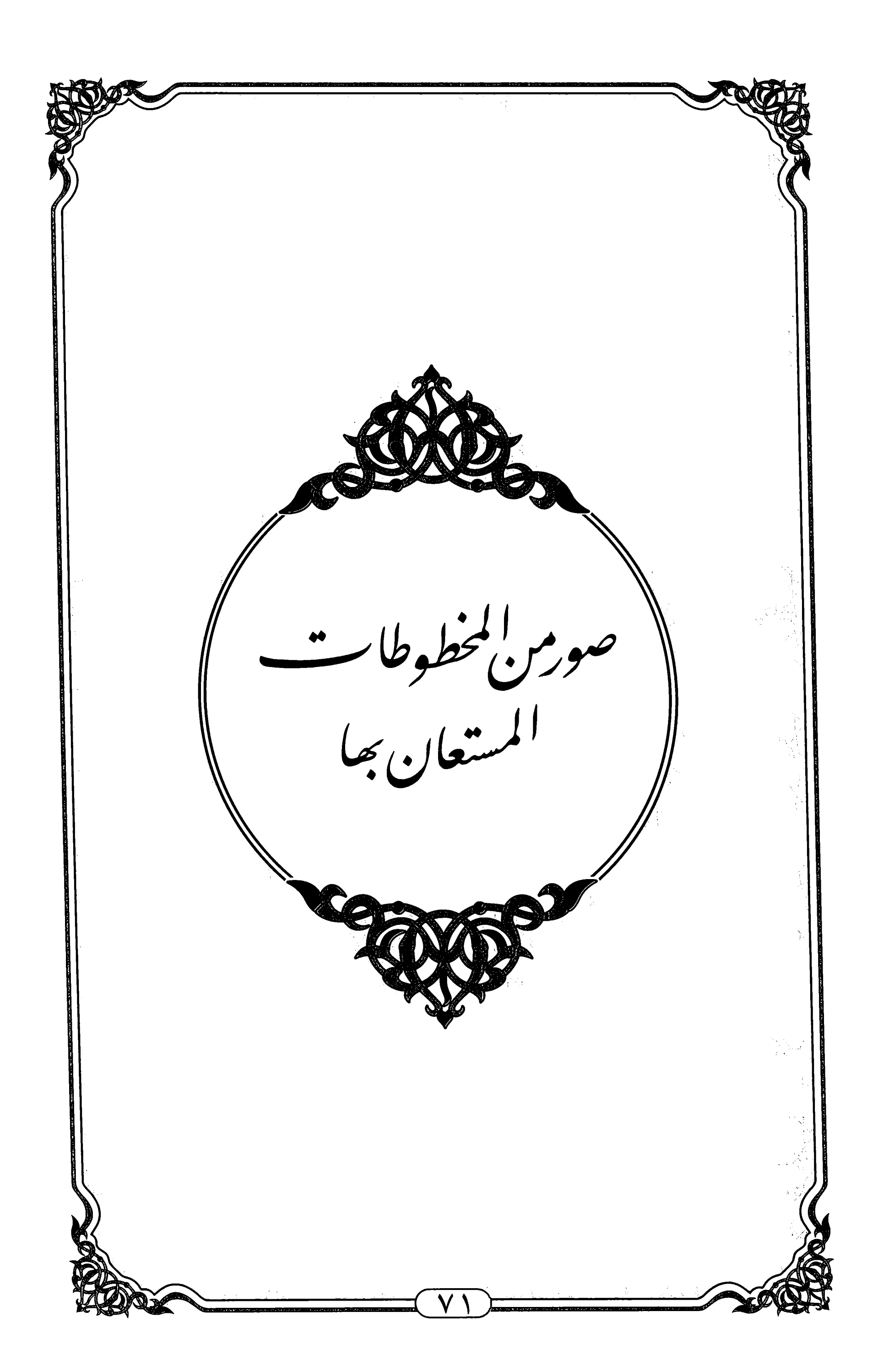
النسخة الخامسة

نسخة **المكتبة الأزهرية** بالقاهرة أيضاً ، ذات الرقم العام (٥٣٢٢) ، والخاص (٣٨٠) توحيد ، **وهي نسخة تامة ونفيسة** ؛ إذ كاتبها هو العلامة الإمام المتكلم **أحمد بن محمد بن علي نور الدين القرشي الحسني السحيمي القلعي** ، وبعدها كتب عليها « حاشية العكاري المراكشي » بتمامها بخط يده أيضاً رحمه الله تعالىٰ .

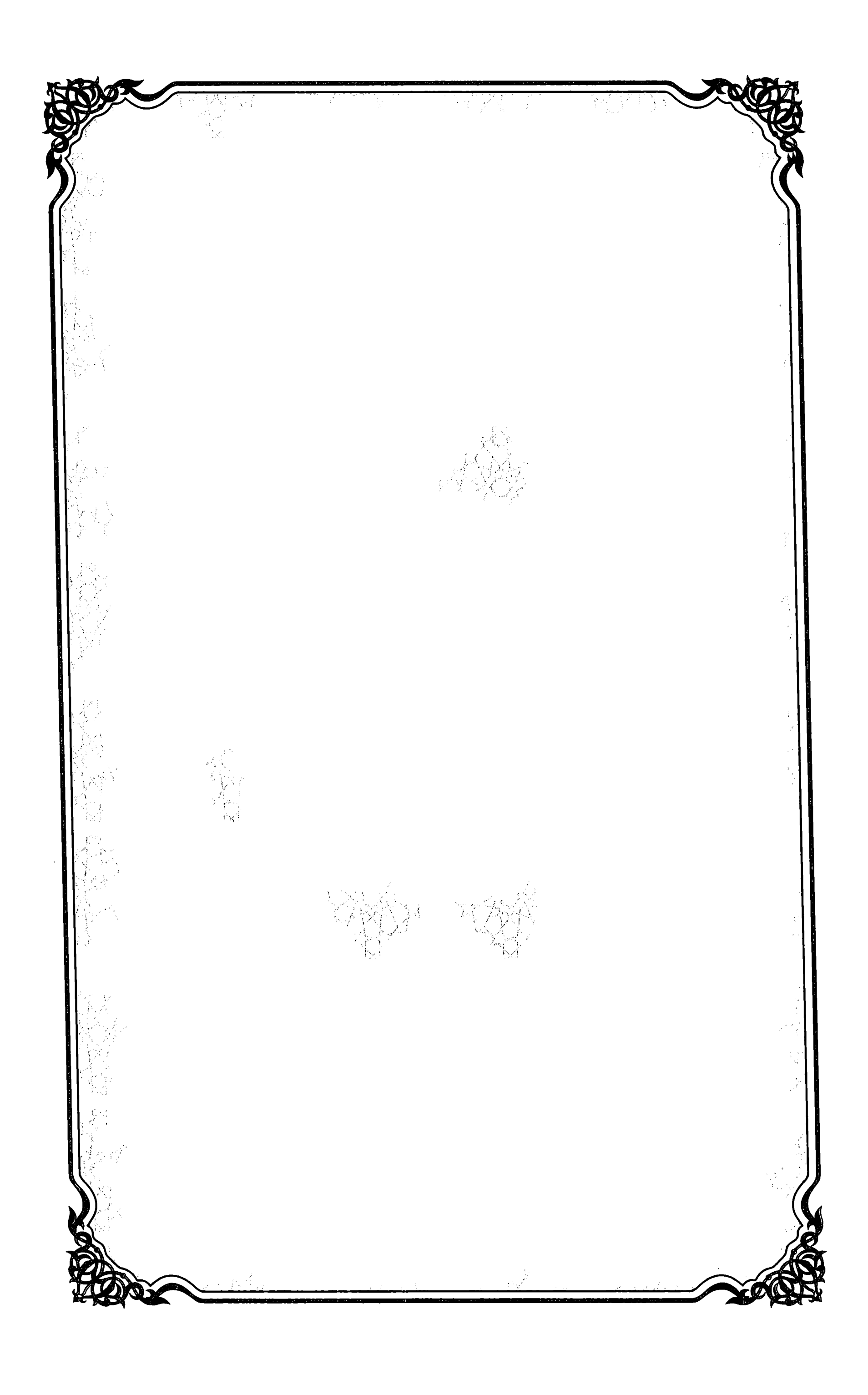
وهي نسخة مضبوطة ، **كثرت موافقتها لنسخة العلامة المنجور** ، وعلِّق في هوامشها علىٰ بعض المواضع بتعليقات علمية منقولة ، وكتبت سنة (١١٦٣هـ) ، ووقعت في (٩٣) ورقة ، وهي من أهمِّ النسخ التي كانت سبباً لترجيح بعض الفروق الدقيقة .

ورمز لها بـ (هـ) .

* * *

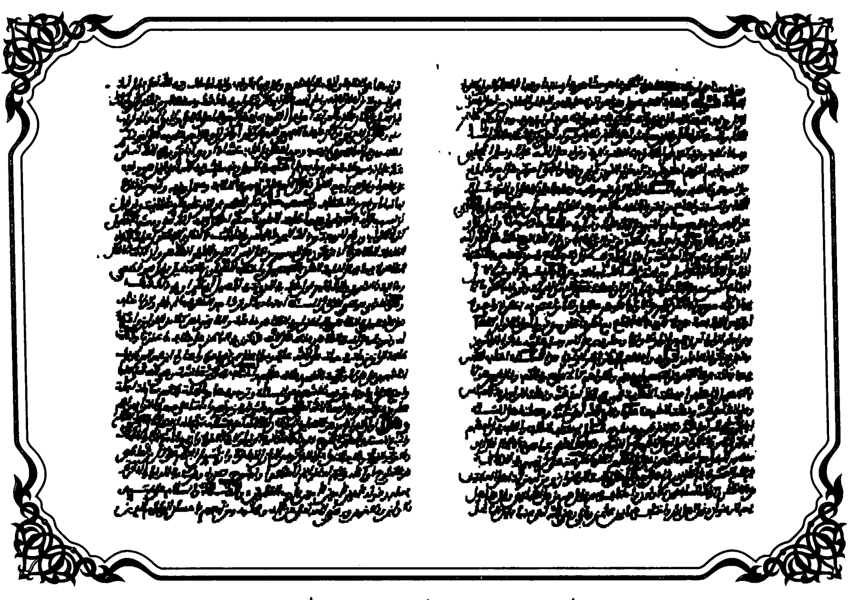


صور من المخطوطات المستعان بها

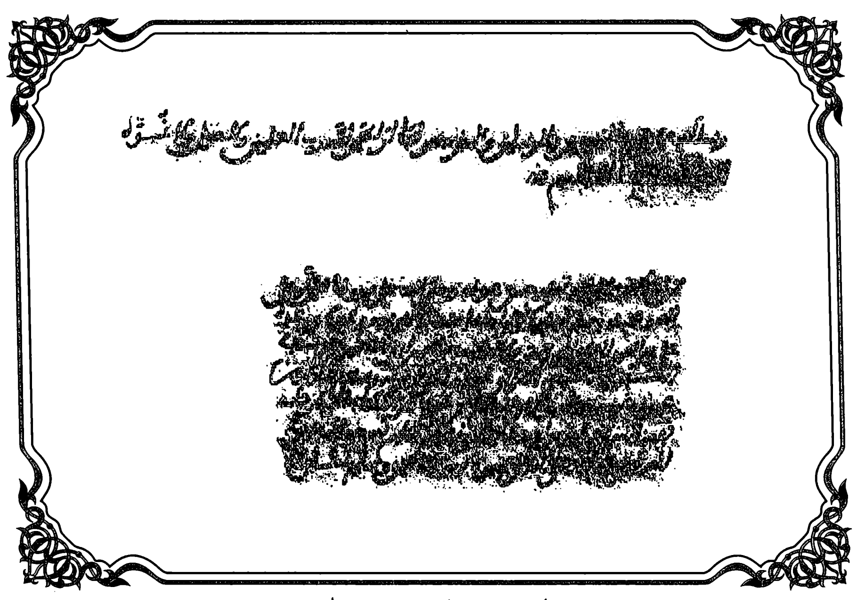




راموز الورقة الأولى من النسخة (أ)



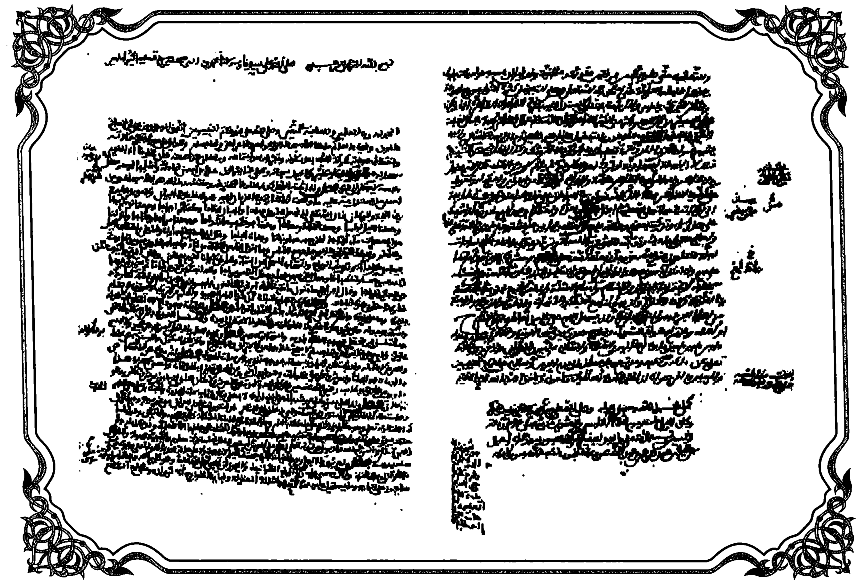
راموز الورقة قبل الأخيرة من النسخة (أ)



راموز الورقة الأخيرة من النسخة (أ)



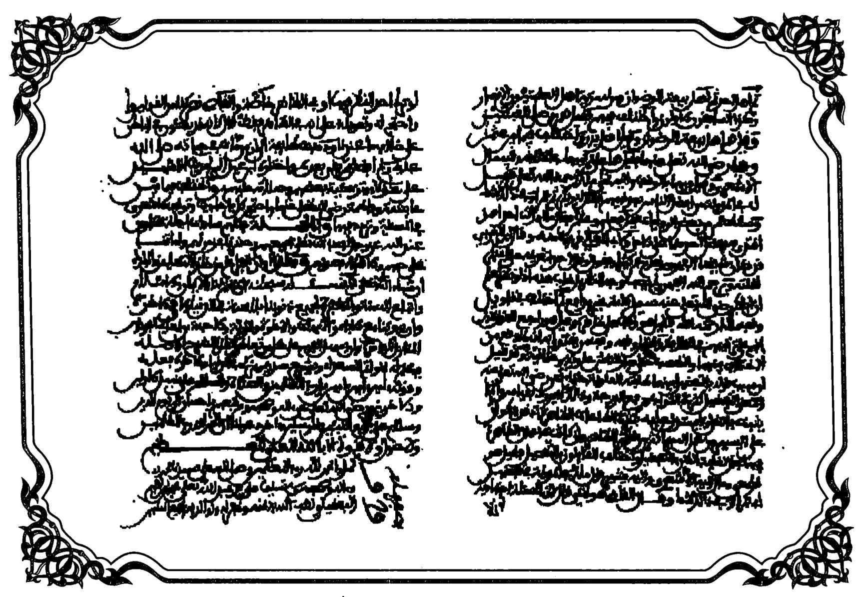
راموز الورقة الأولى من النسخة (ب)



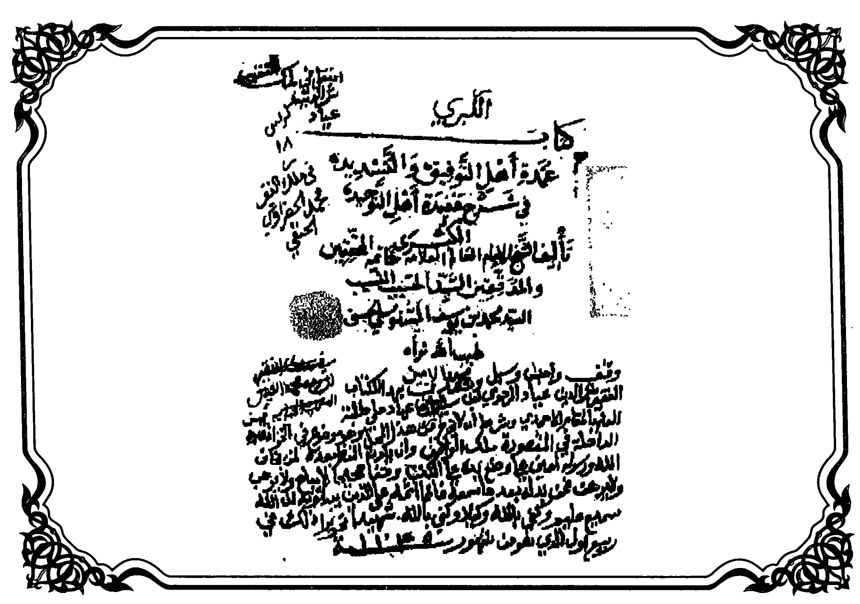
راموز الورقة الأخيرة من النسخة (ب)



راموز الورقة الأولى من النسخة (ج)



راموز الورقة الأخيرة من النسخة (ج)



الكبرى

كتاب

عمدة أهل التوفيق والتسديد

في شرح عقيدة أهل التوحيد

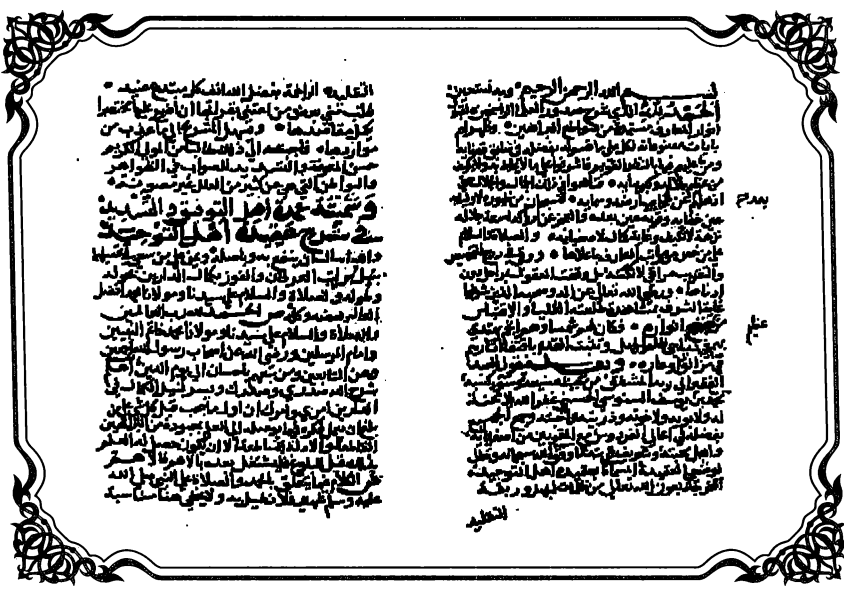
الكبرى

تأليف الشيخ الإمام العالم العلامة خاتمة المحققين

والمدققين السيد الحسيب النسيب

السيد محمد بن يوسف السنوسي الحسني

راموز ورقة العنوان من النسخة (د)



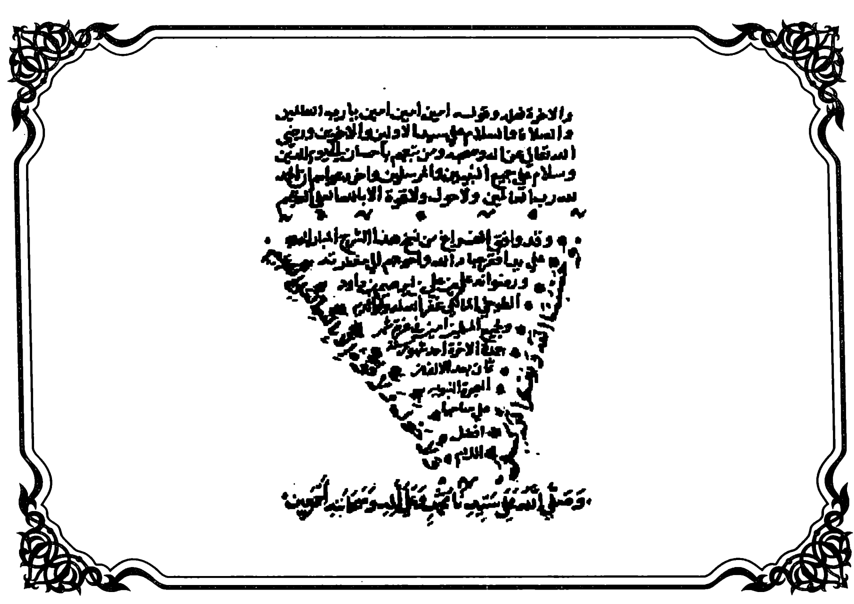
بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

...

وسميته عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد

...

راموز الورقة الأولى من النسخة (د)



والآخرة ... وقوله أمين أمين أمين يا رب العالمين

والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين ورضي

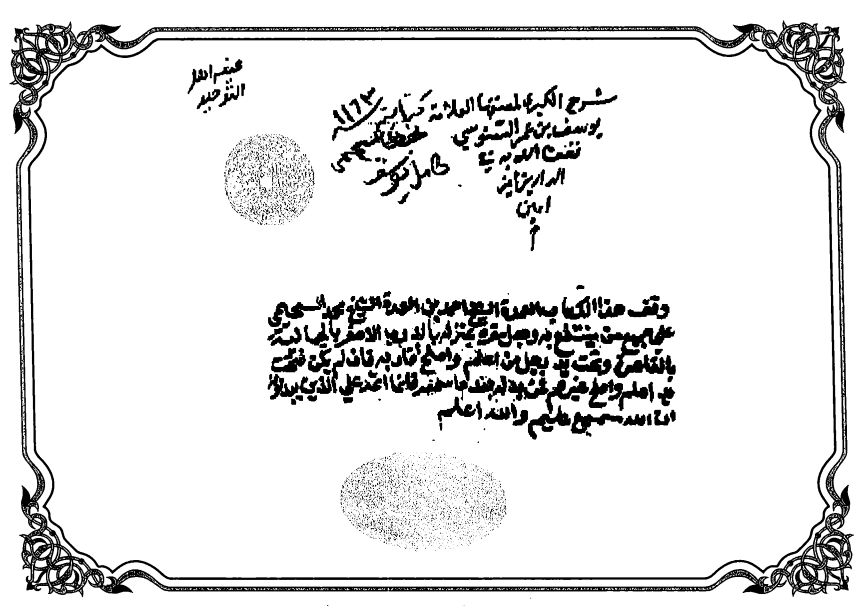
الله تعالى عن آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين

وسلام على جميع النبيين والمرسلين وآخر دعوانا أن الحمد

لله رب العالمين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

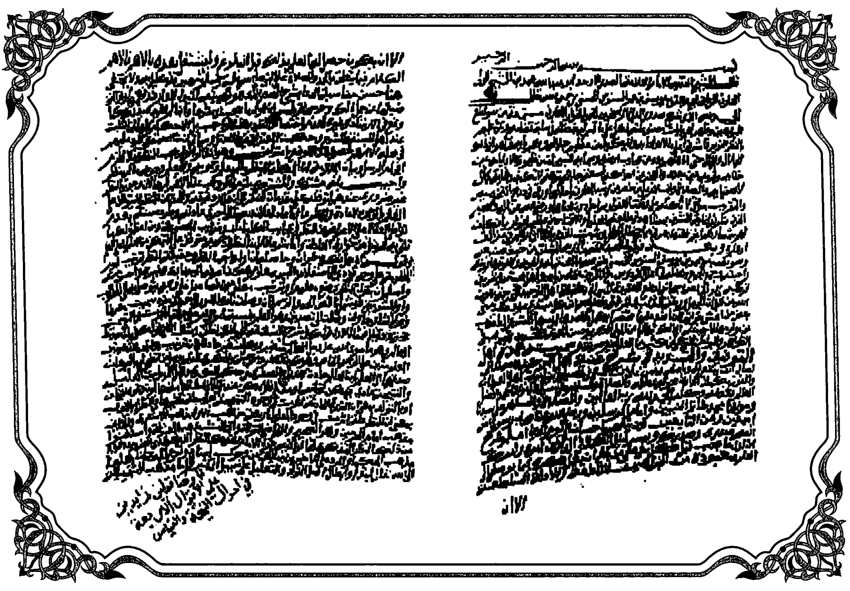
...

راموز الورقة الأخيرة من النسخة (د)

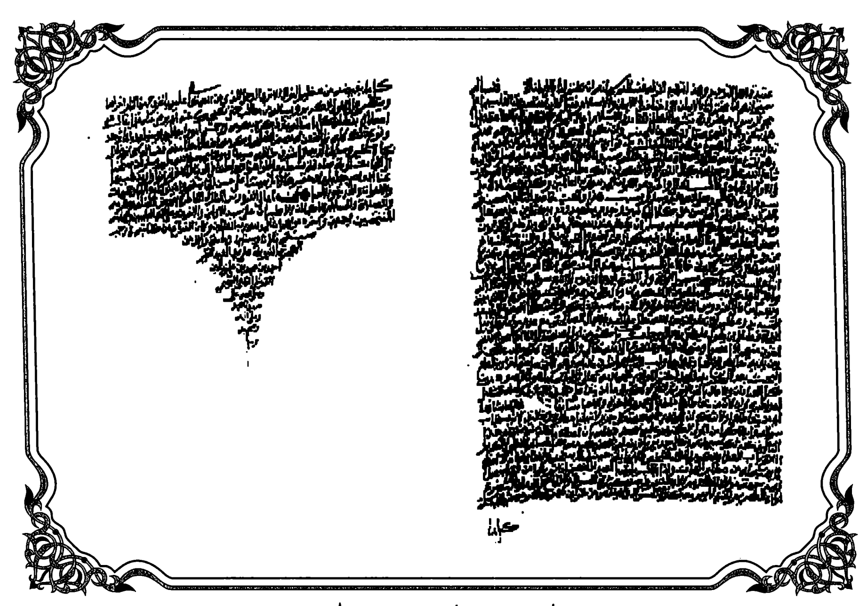


شرح الكبرى لمصنفها العلامة
يوسف بن عمر السنوسي
نفعنا الله به في
الدارين
آمين

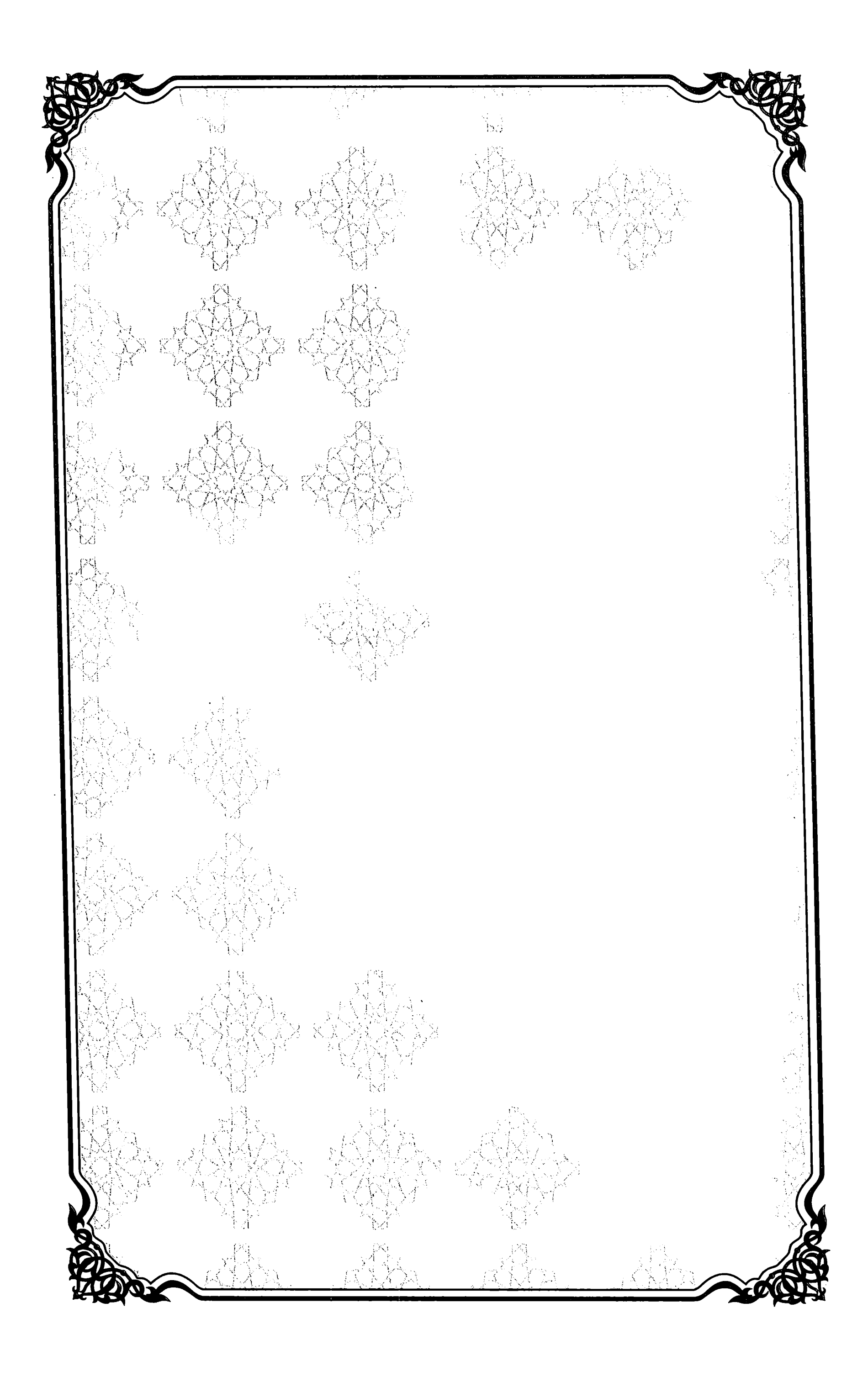
راموز ورقة العنوان من النسخة (هـ)



راموز الورقة الأولى من النسخة (هـ)



راموز الورقة الأخيرة من النسخة (هـ)



متن العقيدة الكبرى

المسماة

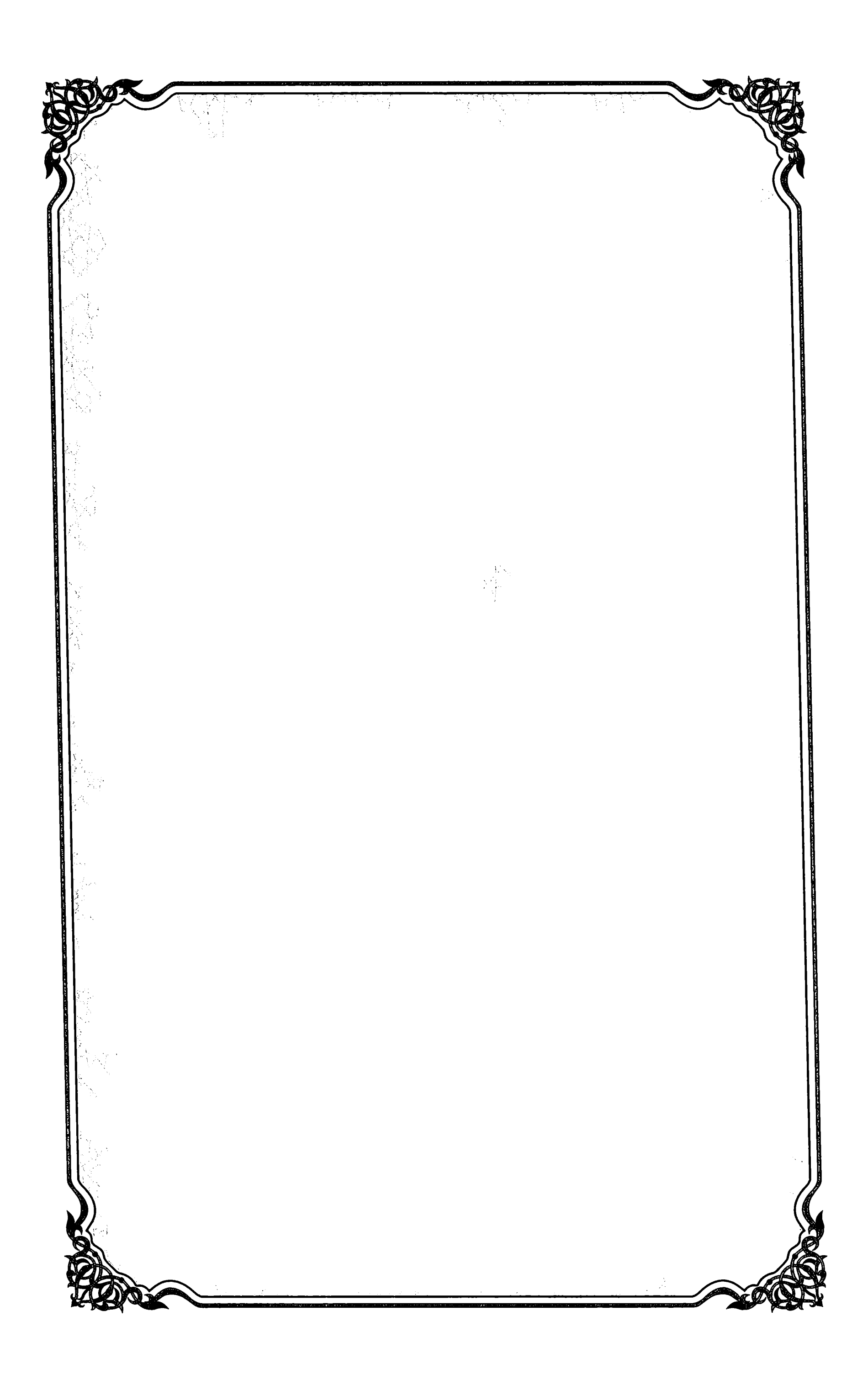
« عقيدة أهل التوحيد »

تأليف

محيي ما اندرس من الدين، وناصر سنة سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم

أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر السنوسي المالكي

(ت ٨٩٥ هـ)



مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ ، والصلاةُ والسلامُ علىٰ سيِّدِنا ومولانا محمَّدٍ خاتمِ النبيِّينَ وإمامِ المرسلينَ ، ورضيَ اللهُ عن أصحابِ رسولِ اللهِ أجمعينَ ، وعنِ التابعينَ ومَنْ تبعَهم بإحسانٍ إلىٰ يومِ الدينِ .

[أوَّلُ واجبٍ على المكلَّفِ]

اعلمْ ـ شرحَ اللهُ صدري وصدرَكَ ، ويَسَّرَ لنيلِ الكمالِ في الدارينِ أمري وأمرَكَ ـ : **أنَّ أوَّلَ ما يجبُ قبلَ كلِّ شيءٍ علىٰ مَنْ بَلَغَ** : أنْ يُعمِلَ فكرَهُ فيما يُوصِلُهُ إلى العلمِ بمعبودِهِ مِنَ البراهينِ القاطعةِ والأدلَّةِ الساطعةِ ، إلا أنْ يكونَ حصلَ لهُ العلمُ بذلكَ قبلَ البلوغِ ، فليشتغلْ بعدَهُ بالأهمِّ فالأهمِّ .

[الكلامُ على التقليدِ]

ولا يرضىٰ لعقائدِهِ حرفةَ التقليدِ ؛ فإنَّها غيرُ مُخلِّصةٍ في الآخرةِ عندَ كثيرٍ مِنَ المحقِّقينَ .

ويُخشىٰ علىٰ صاحبِها الشكُّ عندَ عروضِ الشبهاتِ ، ونزولِ الدواهي المعضِلاتِ ؛ كالقبرِ ونحوِهِ ، ممَّا يفتقرُ إلىٰ

قولٍ ثابتٍ بالأدلَّةِ وقُوَّةِ يقينٍ وعَقْدٍ راسخٍ لا يتزلزلُ[1] ؛ لكونِهِ نُتِجَ عن قواطعِ البراهينِ .

ولا يغترُّ المقلِّدُ ويستدلُّ أنَّهُ على الحقِّ بقُوَّةِ تصميمِهِ وكثرةِ تعبُّدِهِ ؛ للنقضِ عليهِ بتصميمِ اليهودِ والنصارىٰ وعبدةِ الأوثانِ ومَنْ في معناهم ؛ تقليداً لأحبارِهم وآبائِهمُ الضالِّينَ المضلِّينَ .

[كيفيَّةُ النظرِ المُخرِجِ مِنَ التقليدِ]

وإذا عرفتَ هٰذا ـ أيُّها المقلِّدُ الناظرُ لنفسِهِ بعينِ الرحمةِ ـ فأقربُ شيءٍ يُخرِجُكَ عنِ التقليدِ بعونِ اللهِ : أنْ تنظرَ إلىٰ أقربِ الأشياءِ إليكَ ؛ وذلكَ نفسُكَ ، قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الذاريات : ٢١] ، فتعلمَ على الضرورةِ أنَّكَ لم تكنْ ثم كنتَ ، فتعلمَ أنَّ لكَ مُوجِداً أوجدَكَ ؛ لاستحالةِ أنْ تُوجِدَ نفسَكَ ، وإلا لأمكنَ أنْ تُوجِدَ ما هو أهونُ عليكَ مِنْ نفسِكَ ، وهو ذاتُ غيرِكَ ؛ لمساواتِهِ لكَ في الإمكانِ ، وإنَّما قلنا : (أهونُ عليكَ) لِمَا في إيجادِكَ نفسَكَ مِنْ زيادةِ التهافتِ والجمعِ بينَ متنافيينِ[2] ؛ وهو تقدُّمُكَ علىٰ نفسِكَ وتأخُّرُكَ عنها ؛ لوجوبِ سبْقِ

---

(1) في (أ) : (وعقلٍ) بدل (وعقدٍ) .
(2) في (ب) : (وهو الجمع) بدل (والجمع) .

الفاعلِ علىٰ فعلِهِ ، فإذا كانَتْ ذاتُهُ نفسَ فعلِهِ[1] . . لزمَ المحذورُ المذكورُ .

[بعضُ الحوادثِ لم يكنْ ثمَّ كانَ]

فإنْ قلتَ : كيفَ أعلمُ ضرورةَ سبْقِ عدمي وقد كنتُ ماءً في صُلْبِ أبي ، وكذا أبي في صلبِ أبيهِ وهلمَّ جرّاً ؟! غايةُ الأمرِ : أنِّي أعلمُ ضرورةَ تحوُّلي مِنْ صورةٍ إلىٰ صورةٍ ، لا مِنْ عدمٍ إلىٰ وجودٍ كما ذكرتَ .

فالجوابُ : أنَّ ذاتَكَ الآنَ أكبرُ مِنَ النطفةِ التي نشأْتَ عنها قطعاً ، فتعلمُ على الضرورةِ أنَّ ما زادَ كانَ معدوماً ثم كانَ ، وإذا كانَ معدوماً ثم وُجِدَ فلا بدَّ لهُ مِنْ مُوجِدٍ ، فقد تمَّ لكَ البرهانُ القاطعُ بهٰذا الزائدِ مِنْ ذاتِكَ علىٰ وجودِ الصانعِ دونَ حاجةٍ إلىٰ غيرِهِ .

[بطلانُ الرُّجحانِ بغيرِ مرجِّحٍ ، وبطلانُ القولِ بالطَّبعِ والعلَّةِ]

ثم إذا نظرتَ إلىٰ هٰذا الزائدِ مِنْ ذاتِكَ وجدتَهُ جِرماً يعمرُ فراغاً ، يجوزُ أنْ يكونَ علىٰ ما هو عليهِ مِنَ المقدارِ المخصوصِ والصفةِ المخصوصةِ ، وأنْ يكونَ علىٰ خلافِهِما ، فتعلمُ قطعاً أنَّ لصانعِكَ اختياراً في تخصيصِ ذاتِكَ ببعضِ ما جازَ عليها ، فيخرجُ لكَ مِنْ هٰذا البرهانُ

---

(1) في (ب) : (ذات الفاعل) بدل (ذاته) .

القاطعُ علىٰ أنَّ النطفةَ التي نشأْتَ عنها قطعاً يستحيلُ أنْ تكونَ هي الموجدةَ لذاتِكَ ؛ لعدمِ إمكانِ الاختيارِ لها حتىٰ تُخصِّصَ ذاتَكَ ببعضِ ما جازَ عليها ، وأيضاً لا طبعَ لها في وجودِ ذاتِكَ ، وإلا لكنتَ علىٰ شكلِ الكرةِ ؛ لاستواءِ أجزاءِ النطفةِ ، ولا في نموِّها ، وإلا لكنتَ تنمو أبداً .

ومِنْ هنا أيضاً تعلمُ : أنَّ تلكَ النطفةَ وسائرَ العالمِ لم يكنْ ثم كانَ ؛ إذْ كلُّهُ مثلُكَ ؛ جِرْمٌ يعمرُ فراغاً ، يمكنُ وجودُهُ وعدمُهُ ، واتصافُهُ بما هو عليهِ مِنَ المقاديرِ والصفاتِ المخصوصةِ وبغيرِها ، فيحتاجُ كما احتجتَ إلىٰ مُخصِّصٍ يُخصِّصُهُ بما هو عليهِ ؛ لوجوبِ استواءِ المِثْلينِ في كلِّ ما يجبُ ويجوزُ ويستحيلُ ، وقد وجبَ لذاتِكَ سبقُ العدمِ ، فكذلكَ يجبُ لسائرِ العالَمِ المماثلِ لكَ ؛ إذْ لو جازَ أنْ يكونَ بعضُ العالمِ قديماً ، والقِدَمُ لا يكونُ إلا واجباً للقديمِ ؛ لِمَا يأتي . . لَلَزِمَ أنْ يختصَّ أحدُ المِثْلينِ عن مِثْلِهِ بصفةٍ واجبةٍ ، وهو محالٌ ؛ لِمَا يلزمُ مِنِ اجتماعِ متنافيينِ ؛ وهو أنْ يكونَ مِثْلاً غيرَ مِثْلٍ !

[افتقارُ الحادثِ إلى القديمِ]

فخرجَ لكَ بالنظرِ في ذاتِكَ ، وانعقادِ التماثلِ بينَكَ وبينَ سائرِ الممكناتِ . . **البرهانُ القاطعُ علىٰ حدوثِ العالمِ كلِّهِ** ؛

علوِهِ وسفلِهِ ، عرشِهِ وكرسيِّهِ ، أصلِهِ وفرعِهِ ، وأنَّ جميعَهُ عاجزٌ عن إيجادِ نفسِهِ وعن إيجادِ غيرِهِ كعجزِكَ ، وأنَّ الجميعَ مفتقرٌ إلىٰ فاعلٍ مختارٍ كافتقارِكَ ، وإنْ مِنْ شيءٍ إلا يُسبِّحُ بحمدِهِ .

[ما ثبتَ قدمُهُ استحالَ عدمُهُ]

وأيضاً : لو نظرتَ إلىٰ تغيُّرِ صفاتِ العالمِ قَبولاً وحُصولاً . . لَدلَّكَ ذلكَ علىٰ حدوثِها ؛ لِمَا يأتي مِنِ استحالةِ تغيُّرِ القديمِ ، ودلَّكَ حدوثُها علىٰ حدوثِ موصوفِها ؛ لاستحالةِ عروِّهِ عنها .

[بطلانُ الدَّورِ والتسلسلِ]

وتقديرُها حوادثَ لا مبدأَ لها يؤدِّي إلىٰ فراغِ ما لا نهايةَ لهُ عدداً قبلَ ما وُجِدَ منها الآنَ ، لـٰكنْ فراغُ العددِ يستلزمُ انتهاءَ طرفيهِ ، ففراغُ ما لا نهايةَ لهُ مِنْ عددِ الحوادثِ محالٌ ، فما توقَّفَ عليهِ مِنْ وجودِ الحوادثِ الآنَ يجبُ أنْ يكونَ محالاً ، فيلزمُ أنْ تكونَ عدماً معَ تحقُّقِ وجودِها .

وأيضاً : يلزمُ علىٰ وجودِ حوادثَ لا أوَّلَ لها أنْ يقارنَ الوجودَ الأزليَّ عدمُهُ .

وأنْ يستحيلَ عندَ تطبيقِ ما فرغَ منها بدونِ زيادةٍ علىٰ

نفسِهِ معَ زيادةٍ . . ما عُلِمَ بينَ العددينِ مِنْ وجوبِ المساواةِ أو نقيضِها .

وأنْ يصحَّ في كلِّ حادثٍ ثبوتُ حكمٍ بفراغِ ما لا نهايةَ لهُ قبلَهُ وهٰكذا لا إلىٰ أوَّلٍ في الأحكامِ ، ومِنْ لازمِها سبقُ محكومٍ عليهِ بالفراغِ ، فيلزمُ أنْ يسبقَ أزليٌّ أزليّاً ، وإنْ أُجيبَ بالنهايةِ في الأحكامِ لزمَ أنَّ ما يتناهىٰ لا يتناهىٰ بزيادةِ واحدٍ !

صفاتُ السّلوب

فصلٌ

[في إثباتِ صفةِ القدمِ لهُ تعالىٰ ، ونفيِ الزمانِ عنهُ]

ثم نقولُ : يجبُ أنْ يكونَ هٰذا الصانعُ لذاتِكَ ولسائرِ العالمِ قديماً ؛ أي : غيرَ مسبوقٍ بعدمٍ ، وإلا لافتقرَ إلىٰ مُحدِثٍ ، وذلكَ يؤدِّي إلى التسلسلِ إنْ كانَ محدثُهُ ليسَ أثراً لهُ ، أو إلى الدَّورِ إنْ كانَ ، والتسلسلُ والدورُ محالانِ ؛ لما في الأوَّلِ مِنْ فراغِ ما لا نهايةَ لهُ بالعددِ ، وفي الثاني مِنْ كونِ الشيءِ الواحدِ سابقاً علىٰ نفسِهِ مسبوقاً بها .

فصلٌ

[في إثباتِ صفةِ البقاءِ ، والدليلِ عليها]

ثم نقولُ : ويجبُ أنْ يكونَ باقياً ؛ أي : لا يلحقُ وجودَهُ عدمٌ ، وإلا لكانَتْ ذاتُهُ تقبلُهما ، فيحتاجُ في ترجيحِ وجودِهِ إلىٰ مُخصِّصٍ[1] ، فيكونُ حادثاً ، كيفَ وقد مرَّ بالبرهانِ آنفاً وجوبُ قدمِهِ ؟! ومِنْ هنا تعلمُ برهانَ أنَّ كلَّ ما ثبتَ قدمُهُ استحالَ عدمُهُ .

[صفةُ المخالفةِ للحوادثِ]

ومِنْ هنا تعلمُ أيضاً وجوبَ تنزُّهِهِ تعالىٰ أنْ يكونَ جِرْماً ، أو قائماً بهِ ، أو محاذياً لهُ ، أو في جهةٍ لهُ ، أو مُرتسِماً في خيالِهِ ؛ لأنَّ ذلكَ كلَّهُ يُوجِبُ مماثلتَهُ للحوادثِ ، فيجبُ لهُ ما وجبَ لها ! وذلكَ يقدحُ في وجوبِ قدمِهِ وبقائِهِ ، بل وفي كلِّ وصفٍ مِنْ أوصافِ أُلوهيَّتِهِ .

فصلٌ

[في الحديثِ عن الصفاتِ المعنويةِ]

ويجبُ لهٰذا الصانعِ أنْ يكونَ قادراً ، وإلا لَمَا أوجدَكَ ، ومريداً ، وإلا لَمَا اختَصصْتَ بوجودٍ ولا مِقدارٍ

---

(1) في (ب) : (ترجُّح) بدل (ترجيح) .

ولا صفةٍ ولا زمنٍ بدلاً عن نقائضِها الجائزةِ ، فيلزمُ إمَّا قدمُكَ ، أوِ استمرارُ عدمِكَ ، وهما محالانِ .

ومِنْ هنا تعلمُ استحالةَ كونِ الصانعِ طبيعةً أو عِلَّةً مُوجِبةً .

فإنْ أُجيبَ عنِ التأخُّرِ في الطبيعةِ بالمانعِ أو فواتِ الشرطِ . . لزمَ عدمُ القديمِ أوِ التسلسلُ ؛ لنقلِ الكلامِ إلىٰ ذلكَ المانعِ وذلكَ الشرطِ .

ثم يجبُ أيضاً لصانعِكَ أنْ يكونَ **عالماً** ، وإلا لم تكنْ علىٰ ما أنتَ عليهِ مِنْ دقائقِ الصنعِ ؛ في اختصاصِ كلِّ جزءٍ منكَ بمنفعتِهِ الخاصَّةِ بهِ ، وإمدادِهِ بما يحفظُها عليهِ ، ونحوِ ذلكَ مِنَ المحاسنِ التي تعجِزُ عقولُ البشرِ عنِ الإحاطةِ بأسرارِها .

وحيّاً ، وإلا لم يكنْ بهٰذهِ الأوصافِ التي سبقَ وجوبُها .

وسميعاً بصيراً مُتكلِّماً ، وإلا لاتَّصفَ لكونِهِ حيّاً بأضدادِها ، وأضدادُها آفاتٌ ونقصٌ ، وهي عليهِ محالٌ ؛ لاحتياجِهِ حينَئذٍ إلىٰ مَنْ يُكمِّلُهُ ، كيفَ وهو الغنيُّ بإطلاقٍ ، المفتقِرُ إليهِ ما سواهُ على العمومِ ؟!

والتحقيقُ : الاعتمادُ في هٰذهِ الثلاثةِ على الدليلِ

السمعيِّ ؛ لأنَّ ذاتَهُ تعالىٰ لم تُعرَفْ حتىٰ يُحكَمَ في حقِّهِ بأنَّهُ يجبُ الاتصافُ بأضدادِها عندَ عدمِها .

ولا يُستغنىٰ بكونِهِ تعالىٰ عالماً عن كونِهِ سميعاً بصيراً ؛ لما نجدُهُ ضرورةً مِنَ الفرقِ بينَ علمِنا بالشيءِ حالَ غَيبتِهِ عنَّا ، وبينَ تعلُّقِ سمعِنا وبصرِنا بهِ قبلُ .

وبهـٰذا يثبتُ كونُهُ **مُدْرِكاً** عندَ مَنْ أثبتَهُ ، **والتحقيقُ فيهِ** : الوقفُ ؛ لما تقدَّمَ أنَّ التحقيقَ في نفْيِ النقائصِ الاعتمادُ على السمعِ ، وقد وردَ في السمعِ والبصرِ والكلامِ ، ولم يردْ في الإدراكِ ، وجزمَ بعضُهم بنفْيِهِ لمَّا رآهُ ملزوماً للاتصالِ بالأجسامِ ؛ يعني : ويدخلُ في العلمِ ، **والحقُّ** : أنَّهُ لا يستلزمُهُ .

وبالجملةِ : فمجموعُ ما فيهِ ثلاثةُ أقوالٍ ، وأقربُها الوقفُ كما قدَّمناهُ .

فصلٌ

[في إثباتِ صفاتِ المعاني ، وملازمتِها للمعنويةِ]

ثم نقولُ : يتعيَّنُ أنْ تكونَ هـٰذهِ الأوصافُ السبعُ تلازمُها معانٍ تقومُ بذاتِهِ تعالىٰ ، فيكونُ قادراً بقدرةٍ ، مريداً بإرادةٍ ، ثم كذلكَ إلىٰ آخرِها .

إمَّا لتحقُّقِ تلازمِهما في الشاهدِ ، وإمَّا لأنَّها لو ثبتَتْ

بالذاتِ للزمَ أنْ تكونَ الذاتُ قدرةً إرادةً علماً ، ثم كذلكَ ما بعدَها ؛ لثبوتِ خاصِّيَّةِ هـٰذهِ الصفاتِ لها ، وكونُ الشيءِ الواحدِ ذاتاً معنىً . . محالٌ ؛ لأنَّهُ يلزمُ أنْ يُضادَّ وألا يُضادَّ ، وأنْ يستلزمَ وجودَ محلٍّ ولا يستلزمَهُ ، وذلكَ جمْعٌ بينَ متنافيينِ ، وأنْ يكونَ الوجودانِ فأكثرَ وجوداً واحداً على القولِ بنفْيِ الأحوالِ ، وأصلُ ذلكَ : المسألةُ المشهورةُ بـ (سوادٍ حلاوةٍ) .

قالوا : يلزمُ مِنْ وجودِها تعليلُ الواجبِ ، وذلكَ مستلزمٌ جوازَهُ .

قلنا : معنى التعليلِ هنا : التلازمُ ، لا إفادةُ العلَّةِ معلولَها الثبوتَ .

قالوا : لو وُجِدَتْ لَلَزِمَ تكثُّرُ القديمِ بها ، والإجماعُ أنَّ القديمَ واحدٌ .

قلنا : الموصوفُ لا يتكثَّرُ بصفاتِهِ ؛ بدليلِ أنَّ الجوهرَ الفردَ يتَّصفُ بصفاتٍ عديدةٍ وهو واحدٌ ، ومعنى الإجماعِ : أنَّ الموصوفَ بصفاتِ الأُلوهيَّةِ واحدٌ .

قالوا : لو وُجِدَتْ لَلَزِمَ تعدُّدُ الآلهةِ ؛ لمشاركتِها لهُ في أخصِّ وصفِهِ وهو القدمُ ، وذلكَ يُوجِبُ الاشتراكَ في الأعمِّ .

قلنا : ممنوعٌ أنَّ القدمَ صفةٌ ثبوتيةٌ ، فضلاً أنْ يكونَ صفةً نفسيَّةً ، فضلاً أنْ يكونَ أخصَّ .

ثم الإيجابُ للأخصِّ في بابِ التماثلِ ممتنعٌ ؛ لوجودِ الاشتراكِ في الأعمِّ معَ انتفائِهِ في الأخصِّ .

فصلٌ

[في قدمِ صفاتِ اللهِ تعالىٰ وبقائِها]

ثم نقولُ : يتعيَّنُ أنْ تكونَ هـٰذهِ الصفاتُ كلُّها قديمةً ؛ إذْ لو كانَ شيءٌ منها حادثاً لَلَزِمَ ألا يعرىٰ عنهُ أو عنِ الاتِّصافِ بضدِّهِ الحادثِ ، ودليلُ حدوثِهِ : طريانُ عدمِهِ ؛ لما علمْتَ مِنِ استحالةِ عدمِ القديمِ ، وما لا تُتحقَّقُ ذاتُهُ بدونِ حادثٍ . . يلزمُ حدوثُهُ ضرورةً ، وقد تقدَّمَ مثلُ ذلكَ في الاستدلالِ علىٰ حدوثِ العالمِ .

فإنْ قلتَ : إنَّما يتمُّ ذلكَ إذا وجبَ أنَّ القابلَ للشيءِ لا يخلو عنهُ أو عن ضدِّهِ ، ولِمَ لا يُقالُ بجوازِ خلوِّهِ عنهما معاً ، ثم يطرأَ الاتصافُ بهما ، فتُتحقَّقَ ذاتُهُ دونَهما ، فلا يلزمَ الحدوثُ ؟

فالجوابُ : أنَّهُ لو خلا عنهما معَ قَبولِهِ لهما . . لجازَ أنْ يخلوَ عن جميعِ ما يقبلُهُ مِنَ الصفاتِ ؛ إذِ القَبولُ لا يختلفُ ؛ لأنَّهُ نفسيٌّ ، وإلا لزمَ الدورُ أوِ التسلسلُ ،

وخلوُّ القابلِ عن جميعِ ما يقبلُهُ مِنَ الصفاتِ محالٌ مطلقاً في الحادثِ ؛ لوجوبِ اتصافِهِ بالأكوانِ ضرورةً ، وفي القديمِ ؛ لوجوبِ اتصافِهِ بما دلَّ عليهِ فعلُهُ ؛ كالعلمِ والقدرةِ والإرادةِ ، ولو فُرِضَتْ حادثةً لَلَزِمَ الدورُ أوِ التسلسلُ ؛ لتوقُّفِ إحداثِها عليها .

وإذا عرفْتَ وجوبَ قدمِ الصفاتِ . . عرفْتَ استحالةَ عدمِها ؛ لما قدَّمنا مِنْ بيانِ استحالةِ العدمِ على القديمِ .

فخرجَ لكَ بهٰذا استحالةُ التغيُّرِ على القديمِ مطلقاً .

أمَّا في ذاتِهِ : فلوجوبِ قدمِهِ وبقائِهِ ؛ لما مرَّ .

وأمَّا في صفاتِهِ : فلما ذُكِرَ الآنَ ، ومِنْ ثَمَّ استحالَ **علىٰ علمِهِ تعالىٰ أنْ يكونَ كَسْبيّاً** ؛ أي : يحصلُ لهُ عن دليلٍ ، **أو ضروريّاً** ؛ أي : يقارنُهُ ضررٌ ؛ كعلمِنا بألمِنا ، **أو يطرأَ عليهِ سهوٌ أو غفلةٌ** ، واستحالَ **علىٰ قدرتِهِ** أنْ تحتاجَ إلىٰ آلةٍ أو معاونةٍ ، **وعلىٰ إرادتِهِ** أنْ تكونَ لغرضٍ ، **وعلىٰ سمعِهِ وبصرِهِ وكلامِهِ وإدراكِهِ على القولِ بهِ** أنْ تكونَ بجارحةٍ أو مقابلةٍ أوِ اتصالٍ ، أو يكونَ كلامُهُ حرفاً أو صوتاً ، أو يطرأَ عليهِ سكوتٌ ؛ لاستلزامِ جميعِ ما ذُكِرَ التغيُّرَ والحدوثَ .

فصلٌ

[في تتمَّةِ أحكامِ الصفاتِ]

ثم نقولُ : يجبُ لهٰذهِ الصفاتِ الوَحدةُ ، فتكونُ قدرةً واحدةً ، وإرادةً واحدةً ، وعلماً واحداً ، وكذا ما بعدَها ، ويجبُ لها عدمُ النهايةِ في مُتعلَّقاتِها ؛ فتتعلَّقُ القدرةُ والإرادةُ بكلِّ ممكنٍ ، والعلمُ والكلامُ بجميعِ أقسامِ الحكمِ العقليِّ ، وهي كلُّ واجبٍ وجائزٍ ومستحيلٍ ، والسمعُ والبصرُ والإدراكُ ـ على القولِ بهِ ـ بكلِّ موجودٍ .

أمَّا عدمُ النهايةِ في مُتعلَّقاتِها : فلأنَّها لوِ اختصَّتْ ببعضِ ما تصلحُ لهُ . . لاستحالَ ما عُلِمَ جوازُهُ ، وافتقرَتْ إلىٰ مُخصِّصٍ .

لا يُقالُ : جازَ التعلُّقُ بالجميعِ ، لٰكنْ منعَ منهُ مانعٌ .

لأنَّا نقولُ : المانعُ إنْ ضادَّ الصفةَ لزمَ عدمُها ، وعدمُ القديمِ محالٌ ، وإلا فلا أثرَ لهُ .

وأيضاً : فالتعلُّقُ نفسيٌّ يستحيلُ أنْ يمنعَ منهُ مانعٌ ، والمانعُ في حقِّنا إنَّما منعَ وجودَ الصفةِ لتعدُّدِها بالنسبةِ إلينا ، بدليلِ صحَّةِ ذهولِنا عن أحدِ المعلومينِ معَ بقاءِ الآخرِ ، لا تعلُّقَها .

وأمَّا دليلُ وَحدتِها : فلأنَّها لو تعدَّدَتْ بعددِ مُتعلَّقاتِها لزمَ

دخولُ ما لا نهايةَ لهُ عدداً في الوجودِ ، وهو محالٌ ، وإلا لم يكنْ لبعضِ الأعدادِ ترجيحٌ على بعضٍ ، فتفتقرُ في تعيينِ بعضِها إلى مُخصِّصٍ ، وذلكَ يُوجِبُ حدوثَها ، وقد تبيَّنَ وجوبُ قدمِها ، هٰذا خلفٌ ؛ فتعيَّنَ إذاً وجوبُ وَحدتِها .

فإنْ قلتَ : العلمُ مثلاً في حقِّنا مُتعدِّدٌ بحسَبِ تعدُّدِ مُتعلَّقِهِ ، وكذا غيرُهُ ، فلو قامَ العلمُ مثلاً في حقِّهِ تعالى مَقامَ علومٍ . . لجازَ أنْ يقومَ في حقِّهِ تعالى مَقامَ القدرةِ وسائرِ الصفاتِ ؛ بجامعِ قيامِهِ مَقامَ صفاتٍ متغايرةٍ ، بل ويلزمُ عليهِ أنْ يجوزَ قيامُ ذاتِهِ مَقامَ الصفاتِ كلِّها ، وذلكَ ممَّا يأباهُ كلُّ مسلمٍ .

قلنا : الفرقُ أنَّ التغايرَ في العلومِ لأجلِ التغايرِ في المتعلَّقِ معَ الاتحادِ في النوعِ ، فحيثُ فُرِضَتِ الوَحدةُ في العلمِ مثلاً زالَ التغايرُ ، أمَّا العلمُ والقدرةُ وسائرُ الصفاتِ فمتغايرةٌ في حقائقِها جنساً ، فلو قامَ بعضُها مَقامَ بعضٍ للزمَ قلْبُ الحقائقِ ، ولزمَ ما تقدَّمَ في مسألةِ (سوادٍ حلاوةٍ) .

فصلٌ

[في الوحدانيةِ]

ثم نقولُ : يجبُ لهٰذا الصانعِ أنْ يكونَ واحداً ؛ إذْ لو كانَ معَهُ ثانٍ لَلزمَ عجزُهما أو عجزُ أحدِهما عندَ الاختلافِ ،

وقهرُهما أو قهرُ أحدِهما عندَ الاتفاقِ الواجبِ ، معَ استحالةِ ما عُلِمَ إمكانُهُ لكلِّ واحدٍ باعتبارِ الانفرادِ ، ونفْيِ وجوبِ الوجودِ لكلِّ واحدٍ منهما ؛ للاستغناءِ بكلٍّ منهما عن كلٍّ منهما ، فإنْ لم يجبِ اتفاقُهُما بل جازَ اختلافُهما . . لزمَ قَبولُهما العجزَ ، وعادَ الأوَّلُ .

ويلزمُ أيضاً في الاتفاقِ مطلقاً العجزُ ؛ لأنَّ الفعلَ الواحدَ يستحيلُ عليهِ الانقسامُ ، فيتمانعانِ فيهِ ، فيلزمُ عجزُهما أو عجزُ أحدِهما كما في الاختلافِ ، والعجزُ على الإلهِ محالٌ ؛ لأنَّهُ يُضادُّ القدرةَ ؛ فإنْ كانَ قديماً لزمَ استحالةُ عدمِهِ ، فيجبُ ألا يقدرَ هـٰذا الإلهُ علىٰ شيءٍ دائماً ، وإنْ كانَ حادثاً فضدُّهُ ـ وهو القدرةُ ـ قديمةٌ ، فيستحيلُ عدمُها ، فلا يُوجَدُ العجزُ ، وأيضاً فيستحيلُ اتصافُ الإلهِ بصفةٍ حادثةٍ .

فإنْ قلتَ : فلِمَ لا يجوزُ أنْ ينقسمَ العالمُ بينَهما قسمينِ ، فيكونَ أحدُهما قادراً علىٰ أحدِ القسمينِ ، والآخرُ على الآخرِ ، فلا يلزمَ التمانعُ ؟

فالجوابُ : أنَّهُ تقرَّرَ قبلُ استحالةُ التناهي في مقدوراتِ الإلهِ ومراداتِهِ، فيستحيلُ هـٰذا الفَرْضُ الذي ذُكِرَ في السؤالِ .

وأيضاً : فالقسمانِ إنْ كانا معاً في الجواهرِ لزمَ مِنْ تعلُّقِ

القدرةِ ببعضِها تعلُّقُها بالجميعِ ؛ للتماثلِ ، فيلزمُ التمانعُ ، وإنْ كانَ أحدُ القسمينِ الجواهرَ والآخرُ الأعراضَ . . فذلكَ لا يُعقَلُ ؛ إذِ القدرةُ علىٰ إيجادِ الجواهرِ لا تُعقَلُ بدونِ القدرةِ علىٰ أعراضِها ، وكذا العكسُ ؛ للتلازمِ الذي بينَهما ، ثم ذلكَ لا يدفعُ التمانعَ عندَما يريدُ أحدُهما أنْ يُوجِدَ الجوهرَ ، والآخرُ لا يريدُ أنْ يُوجِدَ عرضَهُ .

ويصحُّ إثباتُ هٰذا العَقْدِ ـ وهو الوحدانيةُ ـ بالدليلِ السمعيِّ ، ومنعَهُ بعضُ المحقِّقينَ ، وهو رأْيٌ ؛ **لأنَّ ثبوتَ الصانعِ لا يَتحقَّقُ بدونِها ، ولا أثرَ للدليلِ السمعيِّ في ثبوتِ الصانعِ** ، فكذا ما يتوقَّفُ عليهِ ، واللهُ أعلمُ .

ويصحُّ أنْ يُستدَلَّ على الوحدانيةِ بما تقدَّمَ في وحدةِ الصفاتِ ؛ فنقولُ : يلزمُ مِنْ تعدُّدِ الإلهِ وجودُ ما لا نهايةَ لهُ عدداً إنْ تعدَّدَ بعددِ الممكناتِ ، أوِ الاحتياجُ إلىٰ مُخصِّصٍ إنْ وقفَ دونَ ذلكَ ، وكلاهما محالٌ .

وبهٰذا الدليلِ بعينِهِ ـ أعني : دليلَ التمانعِ ـ **نستدلُّ علىٰ أنَّهُ جلَّ وعلا هو الموجدُ لأفعالِ العبادِ** ، ولا تأثيرَ لقُدَرِهم الحادثةِ فيها ، بل هي موجودةٌ مقارنةٌ لها .

وإنَّما قلنا بوجودِ قُدَرٍ مقارنةٍ ؛ لما نجدُهُ مِنَ الفرقِ الضروريِّ بينَ حركةِ الاضطرارِ وحركةِ الاختيارِ .

[الكلامُ على الكسبِ]

وعن تعلُّقِ هـٰذهِ القدرةِ الحادثةِ بالمقدورِ مقارِنةً لهُ مِنْ غيرِ تأثيرٍ . . عبَّرَ أهلُ السنَّةِ رضيَ اللهُ عنهم بالكسبِ ؛ وهو مُتعلَّقُ التكليفِ الشرعيِّ ، وأمارةٌ على الثوابِ والعقابِ .

فبطلَ إذاً مذهبُ الجبرِ ؛ وهو إنكارُ القدرةِ الحادثةِ ؛ لما فيهِ مِنْ جَحْدِ الضرورةِ ، وإبطالِ محلِّ التكليفِ ، وأمارةِ الثوابِ والعقابِ ، ومِنْ هنا كانَ بدعةً ، **ومذهبُ القدريَّةِ** ؛ وهو كونُ العبدِ يخترعُ أفعالَهُ علىٰ وَفْقِ مرادِهِ بالقدرةِ التي خلقَ اللهُ تعالىٰ لهُ ؛ لما علمْتَ مِنْ دليلِ الوحدانيَّةِ ، واستحالةِ شريكٍ معَ اللهِ تعالىٰ أيّاً كانَ .

ويلزمُ فيهِ أيضاً إحالةُ ما عُلِمَ إمكانُهُ ؛ إذِ الأفعالُ يصحُّ تعلُّقُ القدرةِ القديمةِ بها قبلَ تعلُّقِ القدرةِ الحادثةِ ، فلو منَعَتْها القدرةُ الحادثةُ لَلزِمَ ما ذُكِرَ وترجيحُ المرجوحِ .

قالوا : لم يزلْ يقدرُ عليها ؛ بأنْ يَسلُبَ القدرةَ الحادثةَ .

قلنا : فقد لزمَ إذاً ألا يقدرَ عليها معَ وجودِ القدرةِ الحادثةِ !

وأيضاً : مِنْ أصلِكُم وجوبُ مراعاةِ الأصلحِ ، ولا يمكنُ سلبُها عندَكم بعدَ التكليفِ .

قالوا : فكيفَ يثيبُهُ أو يعاقبُهُ علىٰ غيرِ فعلِهِ ؟!

قلنا : يفعلُ ما شاءَ ، لا يُسأَلُ عمَّا يفعلُ ، والثوابُ والعقابُ غيرُ مُعلَّلينِ ، وإنَّما الأفعالُ أماراتٌ شرعيَّةٌ عليهما ؛ يخلقُ اللهُ تعالىٰ منها في كلِّ مُكلَّفٍ ما يدلُّ شرعاً علىٰ ما أرادَ بهِ في عُقباهُ ، فكلٌّ مُيسَّرٌ لما خُلِقَ لهُ ، ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ [هود : ١١٨] ، نسألُهُ سبحانَهُ حسْنَ الخاتمةِ بفضلِهِ .

قالوا : كيفَ يُمدَحُ العبدُ أو يُذَمُّ علىٰ غيرِ ما فعلَ ؟! ويلزمُ أنْ يكونَ للعبادِ الحجَّةُ في الآخرةِ ، وقد قالَ تعالىٰ : ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [النساء : ١٦٥] .

قلنا : مِنْ معنىٰ ما قبلَهُ .

وأيضاً : يبطلُ بمسألةِ خلْقِ الداعي والقدرةِ ، وبعلمِهِ القديمِ المحيطِ بكلِّ شيءٍ .

والحقُّ : أنَّ العبدَ مجبورٌ في قالَبِ مختارٍ ، فحَسُنَ فيهِ رَعْيُ الأمرينِ علىٰ تقديرِ تسليمِ أصلِ التحسينِ والتقبيحِ العقليينِ .

فصلٌ

[في إبطالِ القولِ بالتولُّدِ]

وإذا عرفْتَ استحالةَ تأثيرِ القدرةِ الحادثةِ في محلِّها . .

بطلَ لذلكَ أيضاً تأثيرُها بواسطةِ مقدورِها في غيرِ محلِّها ؛ كرمْيِ الحجرِ والضربِ بالسيفِ ونحوِ ذلكَ ممَّا يُوجَدُ عادةً بواسطةِ حركةِ اليدِ مثلاً ، وهو المسمَّىٰ بالتولُّدِ عندَ القدريةِ مجوسِ هـٰذهِ الأمَّةِ ، معَ ما فيهِ على مذهبِهم مِنْ وجودِ أثرٍ بينَ مُؤثِّرينِ ، ووجودِ فعلٍ مِنْ غيرِ فاعلٍ ، أو فاعلٍ مِنْ غيرِ إرادةٍ ولا علمٍ بالمفعولِ ، ونحوِ ذلكَ مِنَ الاستحالاتِ المذكورةِ في المطوَّلاتِ .

واتَّفقَ الأكثرُ علىٰ عدمِ تولُّدِ الشبعِ والرِّيِّ ونحوِهما عنِ الأكلِ والشربِ وشبهِهما ، وذلكَ ممَّا ينقضُ أيضاً على القائلينَ بالتولُّدِ ، وباللهِ التوفيقُ .

هـٰذا الذي ذُكِرَ في أوصافِهِ تعالىٰ إلىٰ هنا هو كلُّهُ ممَّا يجبُ في حقِّهِ تعالىٰ ، **وإذا عُلِمَ ما يجبُ عُلِمَ ما يستحيلُ** ؛ وهو ضدُّ ذلكَ الواجبِ .

فصلٌ

[في جوازِ رؤيتِهِ جلَّ وعزَّ]

ويجوزُ في حقِّهِ تعالىٰ أنْ يُرىٰ بالأبصارِ علىٰ ما يليقُ بهِ جلَّ وعلا ، لا في جهةٍ ولا مقابلةٍ ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة : ٢٣] ، ولسؤالِ موسىٰ عليهِ السلامُ لها ؛ إذْ لو كانَتْ مستحيلةً ما جهلَ أمرَها ، ولإجماعِ السلفِ الصالحِ

قبلَ ظهورِ البدعِ على ابتهالِهم إلى اللهِ تعالىٰ وطلبِهمُ النظرَ إلىٰ وجهِهِ الكريمِ ، ولحديثِ : « سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ » ونحوِهِ ممَّا وردَ ، والظواهرُ إذا كثُرَتْ في شيءٍ أفادَتِ القطعَ بهِ .

ولا يعارضُها قولُهُ تعالىٰ : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ [الأنعام : ١٠٣] لأنَّ الإدراكَ أخصُّ ؛ لإشعارِهِ بالإحاطةِ ، ولا شكَّ أنَّها منفيةٌ مطلقاً .

سلَّمنا أنَّهُ الرؤيةُ ، لٰكنِ المرادُ في الدنيا ، أو هو مِنْ بابِ الكلِّ لا الكليَّةِ .

ولا قولُهُ جلَّ وعزَّ : ﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾ [الأعراف : ١٤٣] لأنَّ المرادَ في الدنيا ؛ إذْ هو المسؤولُ لموسىٰ عليهِ السلامُ ، والأصلُ في الجوابِ المطابقةُ ، ولهٰذا قالَ : ﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾ ، ولم يقلْ : لنْ أُرىٰ ، أو : لن تمكنَ رؤيتِي ، وقد يُتَأَنَّسُ لذلكَ بما تقرَّرَ في المنطقِ : أنَّ نقيضَ الوقتيَّةِ يُؤخَذُ فيهِ وقتُها المعيَّنُ .

وأمَّا إثباتُها بالدليلِ العقليِّ المشهورِ ؛ وهو أنَّ مُصحِّحَ الرؤيةِ الوجودُ . . فضعيفٌ ؛ لأنَّ الوجودَ عينُ الموجودِ ، فلا يصلحُ علَّةً .

ومعتمدُ مَنْ أحالَها مِنَ المبتدعةِ : أنَّها تستدعي الجهةَ والمقابلةَ ، وهو باطلٌ ؛ لأنَّ ذلكَ مُفرَّعٌ على انبعاثِ

الأشعَّةِ ، فتتصلَ بالمرئيِّ ، وذلكَ لو صحَّ لوجبَ ألا يرى الإنسانُ إلا قدْرَ حدقتِهِ ، وهو باطلٌ على الضرورةِ .

قالوا : إنَّما ذلكَ لاتصالِ الشعاعِ بالهواءِ وهو مضيءٌ ، فأعانَ علىٰ رؤيةِ ما قابلَهُ ، كالبلورِ المُعِينِ بإشراقِهِ علىٰ رؤيةِ ما فيهِ .

قلنا : فيلزمُ ألا يَرىٰ مِنَ الهواءِ إلا قدرَ حدقتِهِ ، **وأيضاً** : فنحنُ نرىٰ والهواءُ مظلمٌ ما نراهُ والهواءُ مشرقٌ .

وممَّا ينقضُ عليهم : عدمُ رؤيةِ الجوهرِ الفردِ معَ اتصالِ الشعاعِ بهِ ، ولا ينالُهُ مِنْ ذلكَ وحدَهُ إلا ما ينالُهُ معَ غيرِهِ ، ورؤيةُ الكبيرِ معَ البعدِ صغيراً معَ اتصالِ الشعاعِ والمقابلةِ لجميعِهِ .

قالوا : إنَّما ذلكَ لأنَّ الشعاعَ نفذَ مِنْ زاويةٍ حادَّةٍ لمثلثٍ قاعدتُهُ المرئيُّ ، فقامَ خطّاً مستقيماً بوسطِ القاعدةِ علىٰ زوايا قائمةٍ ، ومعلومٌ أنَّهُ أصغرُ ممَّا يقومُ عليها مِنْ سائرِ الخطوطِ ، فزيادةُ ذلكَ البعدِ لغيرِهِ منعَتْ مِنْ رؤيةِ طرفي المرئيِّ .

قلنا : فيلزمُ إذا انتقلَ المرئيُّ إلىٰ مقدارِ تلكَ الزيادةِ مِنَ البعدِ ألا يُرىٰ ، والمشاهدةُ تُكذِّبُهُ .

وممَّا ينقضُ عليهم : رؤيةُ الأكوانِ معَ أنَّ الأشعَّةَ لم تتصلْ بها .

قالوا : المرئيُّ ما اتَّصلَتْ بهِ ، أو قامَ بما اتَّصلَتْ بهِ .

قلنا : فيلزمُ أنْ تُرى الطعومُ والروائحُ ؛ لقيامِها بما اتَّصلَتْ بهِ .

قالوا : إنَّما ذلكَ فيما يقبلُ الرؤيةَ .

قلنا : ها هو البعيدُ يُرىٰ دونَ لونِهِ .

وممَّا ينقضُ عليهم : رؤيةُ قُرْصِ الشمسِ معَ عدمِ رؤيةِ ما دونَها مِنَ الطيرِ إذا علا في الجوِّ ، ورؤيةُ النارِ على البعدِ دونَ ما دونَها ، **وأيضاً** : الانبعاثُ إنَّما يكونُ عنِ اعتمادٍ إلىٰ جهةٍ ، والسبرُ يبطلُهُ .

ثم لزومُ المقابلةِ يَبطُلُ برؤيةِ الإنسانِ نفسَهُ في المرآةِ والماءِ .

قالوا : لم تتشبَّثِ الأشعةُ فيهما لعدمِ التضريسِ ، فانعكسَتْ إلى الرائي .

قلنا : فيلزمُ ألا يرى المرآةَ والماءَ لعدمِ قاعدةِ الأشعةِ .

قالوا : إنَّما رأىٰ صورةً منطبعةً ، لا نفسَهُ .

قلنا : فيلزمُ ألا تبعدَ ببعدِهِ ، ولا تتحرَّكَ بحركتِهِ .

وممَّا يلزمُ على اشتراطِ المقابلةِ : ألا يرى الرائي إلا قدْرَ ذاتِهِ ؛ إذْ لا يقابلُ أكبرَ منها .

قالوا : الشعاعُ أعانَ علىٰ ذلكَ .

قلنا : قد تقدَّمَ جوابُهُ .

ولو سُلِّمَ ذلكَ كلُّهُ فرؤيةُ اللهِ تعالىٰ لكلِّ موجودٍ ولا بنية ولا شعاعَ وليسَ في جهةٍ ولا مقابلةٍ . . يهدمُ ما أصَّلُوهُ .

وأيضاً : فما ثبتَ مِنْ رؤيةِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ الجنةَ مِنْ موضعِهِ معَ غايةِ البعدِ وكثافةِ الحُجُبِ الكثيرةِ . . يمنعُ ما تخيَّلوهُ مِنَ الأشعَّةِ والموانعِ .

وإذا تقرَّرَ هٰذا **فالبصرُ عندَ أهلِ الحقِّ** : عبارةٌ عن معنىً يقومُ بمحلٍّ ما يتعلَّقُ بالمرئيَّاتِ ، ويتعدَّدُ في حقِّنا بتعدُّدِها ، وما لم يُرَ في الموجوداتِ فلموانعَ قامَتْ بالمحلِّ علىٰ حَسَبِها ، وهل قامَ في العمىٰ مانعٌ واحدٌ يُضادُّ جميعَ الإدراكاتِ ، أو موانعُ تعدَّدَتْ بعددِ ما فاتَتْ رؤيتُهُ مِنَ الموجوداتِ ؟ فيهِ تردُّدٌ .

فصلٌ

[في خلْقِ العبادِ وأفعالِهم وما يتعلَّقُ بذلكَ]

ومِنَ الجائزاتِ في حقِّهِ تعالىٰ : خلْقُ العبادِ ، وخلْقُ أعمالِهم ، وخلْقُ الثوابِ والعقابِ عليها ، لا يجبُ عليهِ شيءٌ مِنْ ذلكَ ، ولا مراعاةُ صلاحٍ ولا أصلحَ ، وإلا وجبَ ألا يكونَ تكليفٌ ولا محنةٌ دنيويَّةٌ ولا أخرويَّةٌ ، والأفعالُ كلُّها ؛ خيرُها وشرُّها ، نفعُها وضرُّها . . مستويةٌ في الدلالةِ

علىٰ باهرِ قدرتِهِ جلَّ وعزَّ وسعةِ علمِهِ ونفوذِ إرادتِهِ ، لا يتطرَّقُ لذاتِهِ العليَّةِ مِنْ ذلكَ كمالٌ ولا نقصٌ .

كانَ اللهُ ولا شيءَ معَهُ ، وهو الآنَ علىٰ ما كانَ عليهِ ، فأكرمَ سبحانَهُ مَنْ شاءَ بما لا يُكيَّفُ مِنْ أنواعِ النعيمِ بمجرَّدِ فضلِهِ ، لا لميلٍ إليهِ ، أو قضاءِ حقٍّ وجبَ لهُ عليهِ ، وعدلَ فيمَنْ شاءَ بما لا يُطاقُ وصفُهُ مِنْ أصنافِ الجحيمِ ، لا لإشفاءِ غيظٍ ولا لضررٍ نالَهُ مِنْ قِبَلِهِ .

وكلا النوعينِ دالٌّ علىٰ سَعَةِ مُلكِهِ ، وانقيادِ جميعِ الممكناتِ لإرادتِهِ ، وعدمِ تعاصيها علىٰ باهرِ قدرتِهِ ، كلٌّ منها واقعٌ علىٰ ما ينبغي مِنْ جريهِ علىٰ وَفْقِ علمِهِ وإرادتِهِ ، مِنْ غيرِ أنْ يتجدَّدَ لهُ بذلكَ كمالٌ أو نقصٌ حالاً ولا مآلاً ؛ **فالوجوبُ إذاً والظلمُ عليهِ محالانِ** ؛ إذِ الوجوبُ يستدعي تعاصيَ بعضِ الممكناتِ ، والظلمُ يستدعي التصرُّفَ علىٰ خلافِ ما ينبغي .

ومِنْ هنا استحالَ أنْ يكونَ فعلُهُ تعالىٰ لغرضٍ ؛ لأنَّهُ لو كانَ لهُ غرضٌ في الفعلِ لأوجبَهُ عليهِ ، وإلا لم يكنْ علَّةً لهُ ، فيكونُ مقهوراً ، كيفَ ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ﴾ [القصص : ٦٨] ؟!

وأيضاً : فالغرضُ إمَّا قديمٌ فيلزمُ قدمُ الفعلِ ، وقد مرَّ

برهانُ حدوثِهِ ، أو حادثٌ فيفتقرُ إلىٰ غرضٍ ، ثم كذلكَ ويتسلسلُ ، فيؤدِّي إلىٰ حوادثَ لا أوَّلَ لها ، وقد مرَّ بطلانُهُ .

وأيضاً : فالغرضُ إمَّا مصلحةٌ تعودُ إليهِ ، أو إلىٰ فعلِهِ ، والأوَّلُ محالٌ ؛ لاستلزامِ اتِّصافِ ذاتِهِ العليَّةِ بالحوادثِ ، والثاني محالٌ ؛ لعدمِ وجوبِ مراعاةِ الصلاحِ والأصلحِ ؛ ولأنَّهُ قادرٌ علىٰ إيصالِ تلكَ المصلحةِ إلى العبدِ مثلاً بغيرِ واسطةٍ ، ولأنَّهُ يلزمُ فيهِ تعليلُ الشيءِ بنفسِهِ ، أوِ التسلسلُ لنقلِ الكلامِ إلىٰ تلكَ المصلحةِ نفسِها .

قالوا : إذا لم يكنْ غرضٌ فالفعلُ سفهٌ .

قلنا : السفهُ عرفاً : ما فُعِلَ معَ الجهلِ بالعواقبِ ، أو ترجيحُ اللذةِ الحاضرةِ ، حتىٰ يفعلُ السفيهُ ما فيهِ ضررُهُ أو حتفُهُ وهو لا يشعرُ ، وأينَ هـٰذا مِنْ فعلِ المتعالي عن تجدُّدِ كمالٍ أو نقصانٍ ، الذي لا يعزبُ عن علمِهِ شيءٌ على الإطلاقِ في سرٍّ وإعلانٍ ؟!

وإذا عرفتَ بما ذُكِرَ عدمَ رجحانِ بعضِ الأفعالِ علىٰ بعضٍ بالنسبةِ إليهِ تعالىٰ . . عرفتَ جهالةَ مَنْ تسوَّرَ على الغيبِ ، ورأىٰ أنَّ العقلَ يتوصَّلُ دونَ شرعٍ إلىٰ إدراكِ الحسَنِ والقبيحِ عندَهُ جلَّ وعلا ، علىٰ أنَّهُ لو سُلِّمَ لهم ذلكَ جدلاً لم يجزمِ العقلُ بشيءٍ ؛ لتعارضِ أوجُهٍ مِنَ النظرِ في ذلكَ مُتضادَّةٍ .

فإذاً ؛ لم نعرفْ وجوبَ الإيمانِ ولا تحريمَ الكفرانِ إلا بعدَ مجيءِ الشرعِ .

فصلٌ
في النبوات

ومِنَ الجائزاتِ ويجبُ الإيمانُ بهِ : بعْثُ الرُّسُلِ إلى العبادِ ليبلِّغوهم أمرَ اللهِ سبحانَهُ ونهيَهُ وإباحتَهُ ، وما يتعلَّقُ بذلكَ مِنْ خطابِ الوضعِ ؛ لما عرفْتَ أنَّ العقلَ لا يُدرِكُ دونَ شرعٍ طاعةً ولا معصيةً ولا ما بينَهما .

[الكلامُ على المعجزةِ]

وتفضَّلَ سبحانَهُ بتأييدِهم بالمعجزةِ الدالَّةِ على صدقِهم ؛ وهي فعلُ اللهِ سبحانَهُ ، خارقٌ للعادةِ ، مُقارِنٌ لدعوى الرسالةِ ، مُتحدّىً بهِ قبلَ وقوعِهِ ، غيرُ مُكذِّبٍ ، يُعجِزُ مَنْ يبغي معارضتَهُ عنِ الإتيانِ بمثلِهِ .

فاحترزَ بالأوَّلِ مِنَ القديمِ ، فليسَ فعلاً للهِ تعالىٰ ، فلا يكونُ معجزةً ، ودخلَ فيهِ الفعلُ الذي تعلَّقَتِ القدرةُ الحادثةُ بهِ ؛ كتلاوةِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ القرآنَ ، فهو معجزةٌ لرسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ دونَ غيرِه ؛ إذْ غيرُهُ إذا تلاهُ إنَّما يحكيهِ ، وليسَ هو الآخذَ لهُ عنِ المَلَكِ .

ودخلَ ما لا تتعلَّقُ بهِ القدرةُ الحادثةُ ؛ كإحياءِ الموتىٰ ،

وتكثيرِ الطعامِ ، وانقيادِ الشجرِ ، ونحوِ ذلكَ ، وعيَّنَ بعضُ أصحابِنا في المعجزةِ : أنْ تكونَ مِنَ النوعِ الثاني لا الأوَّلِ ، فتكونُ معجزةُ القرآنِ على هـٰذا في نظمِهِ المخصوصِ ، وإطلاعِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ على ذلكَ دونَ سائرِ الناسِ ، وكلا الأمرينِ ليسَ مِنْ فعلِهِ ولا كسبِهِ ، وهـٰذا الثاني أظهرُ ، واللهُ تعالىٰ أعلمُ .

فإنْ قلتَ : قد يتحدَّى النبيُّ بعدمِ الفعلِ ، كما قالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « قَدْ عَصَمَنِي رَبِّي » ، وكما قالَ نوحٌ عليهِ السلامُ : ﴿ ثُمَّ ٱقْضُوٓاْ إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ﴾ [يونس : ٧١] ، فقد وقعَ التحدِّي بعدمِ وقوعِ الفعلِ كالضربِ والقتلِ .

فالجوابُ : أنَّ علمَهُ وإخبارَهُ بذلكَ علىٰ وَفْقِ ما ظهرَ . . هو المعجزةُ ، وهو فعلٌ للهِ خلقَهُ لهُ ، ومنهم مَنْ قَبِلَ هـٰذا الاعتراضَ، فزادَ لإدخالِ ما وردَ بعدَ قولِهِ في شروطِ المعجزةِ: (وهو فعلٌ للهِ تعالىٰ) فقالَ: (أو ما يقومُ مَقامَهُ) .

واحترزَ بقولِهِ : (**خارقٌ للعادةِ**) مِنَ المعتادِ ؛ فإنَّهُ يستوي فيهِ الصادقُ والكاذبُ ، **ومِنَ المعتادِ** : السحرُ ونحوُهُ ، وإنْ كانَ سببُهُ العاديُّ نادراً ، خلافاً لمَنْ جعلَ السحرَ خارقاً لـٰكنْ بسببٍ خاصٍّ بهِ ، **ومِنَ المعتادِ أيضاً** : ما يُوجَدُ في بعضِ الأجسامِ مِنَ الخواصِّ ؛ كجذبِ الحديدِ بحجرِ المغناطيسِ .

وبقولِهِ : (**مُقارِنٌ لدعوى الرسالةِ**) ممَّا وقعَ بدونِ دعوىٰ ، أو بدعوىٰ غيرِ دعوى الرسالةِ ؛ كدعوى الولايةِ .

وبقولِهِ : (**مُتحدّىً بهِ قبلَ وقوعِهِ**) أي : يقولُ : آيةُ صدقي كذا ، ممَّا وقعَ بدونِ تحدِّيهِ ؛ كالإرهاصِ ونحوِهِ ، أو تحدَّىٰ بهِ لـٰكنْ بعدَ وجودِهِ .

وهل يجوزُ تأخيرُ المعجزةِ عن موتِهِ ؟ قولانِ للأشعريِّ ، وقالَ بالثاني القاضي أبو بكرٍ الباقلانيُّ ، وهو الظاهرُ ، فإنَّ حفْظَ ما نصَّ عليهِ مِنْ أحكامِ شرعِهِ في حياتِهِ لا باعثَ علىٰ تلقِّيهِ منهُ .

وبقولِهِ : (**غيرُ مُكذِّبٍ**) ممَّا إذا قالَ : آيةُ صدقي : أنْ يُنطِقَ اللهُ تعالىٰ يدي ، فنطقَتْ بتكذيبِهِ ، وفي تكذيبِ الميتِ المتحدَّىٰ بإحيائِهِ قولانِ للقاضي وإمامِ الحرمينِ ، واختارَ أيضاً بعضُ المتأخِّرينَ عدمَ القدحِ في تكذيبِ اليدِ وشبهِها ؛ لعدمِ التحدِّي بتصديقِها .

وهل دَلالةُ المعجزةِ علىٰ صدْقِ الرسولِ دَلالةٌ عقليَّةٌ ، أو وضعيَّةٌ ، أو عاديَّةٌ بحسَبِ القرائنِ ؟ أقوالٌ .

أمَّا على الأوَّلينِ فيستحيلُ صدورُها علىٰ يدِ الكاذبِ ؛ لما يلزمُ على الأوَّلِ مِنْ نقضِ الدليلِ العقليِّ ، وعلى الثاني مِنَ الخُلْفِ في خبرِهِ جلَّ وعلا ؛ إذْ تصديقُ الكاذبِ كذبٌ ،

والكذبُ عليهِ جلَّ وعلا محالٌ ؛ لأنَّ خبرَهُ علىٰ وَفْقِ علمِهِ ، فيكونُ صدقاً ، فلوِ انتفىٰ لانتفى العلمُ ملزومُهُ ، وهو محالٌ ؛ لما عرفْتَ مِنْ وجوبِهِ .

فإنْ قلتَ : قد وجدنا العالِمَ منَّا بالشيءِ يخبرُ عنهُ بالكذبِ .

قلنا : كلامُنا في الخبرِ النفسيِّ ، لا في الألفاظِ ؛ لاستحالةِ اتصافِ البارئِ تعالىٰ بها ، والعالِمُ منَّا بالشيءِ يستحيلُ أنْ يخبرَ الجزءُ مِنْ قلبِهِ الذي قامَ بهِ العلمُ بخبرٍ كذبٍ علىٰ غيرِ وَفْقِ علمِهِ ، **غايتُهُ** : أنْ يجدَ في نفسِهِ تقديرَ الكذبِ ، لا الكذبَ .

وأيضاً : لوِ اتَّصفَ البارئُ تعالىٰ بالكذبِ ولا تكونُ صفتُهُ إلا قديمةً . . لاستحالَ اتصافُهُ بالصدقِ معَ صحَّةِ اتصافِهِ بهِ ؛ لأجلِ وجوبِ العلمِ لهُ تعالىٰ ، ففيهِ استحالةُ ما علمنا صحَّتَهُ .

وأمَّا إنْ قلنا : إنَّ دلالةَ المعجزةِ عاديَّةٌ بحسَبِ القرائنِ . . فحيثُ حصلَ العلمُ الضروريُّ عنها بصدْقِ الآتي بها فإنَّهُ يستحيلُ أنْ يكونَ كاذباً ، وإلا انقلبَ العلمُ الضروريُّ جهلاً ، ولم يُجْرِ سبحانَهُ وتعالىٰ عادتَهُ مِنْ أوَّلِ الدنيا إلى الآنَ إلا بعدمِ تمكينِ الكاذبِ مِنَ المعجزاتِ ،

وإذا خيِّلَ بسحرٍ ونحوِهِ أظهرَ اللهُ فضيحتَهُ عن قُرْبٍ ، فللّٰهِ الحمدُ علىٰ معاملتِهِ في ذلكَ ونحوِهِ بمحْضِ الفضلِ والكرمِ .

ويجوزُ أنْ تظهرَ المعجزةُ علىٰ يدِ الكاذبِ لوِ انخرقَتِ العادةُ ، ولا يحصلُ حينَئذٍ بها علْمُ صدقِهِ ، وإلا كانَ الجهلُ علماً ، وتجويزُ خرْقِ العادةِ عندَ حصولِ العلمِ بالصدْقِ في حقِّ المحقِّ لا يقدحُ في العلمِ ؛ إذْ لا يلزمُ مِنْ جوازِ الشيءِ وقوعُهُ ، ألا ترىٰ أنَّا نُجوِّزُ استمرارَ عدمِ العالمِ معَ علمِنا ضرورةً بوجودِهِ ؛ إذْ معنى الجوازِ : أنَّهُ لو قُدِّرَ واقعاً لم يلزمْ منهُ محالٌ لذاتِهِ ؛ لأنَّهُ محتملُ الوقوعِ .

وإذا عُلِمَ صدْقُ الرسلِ بدلالةِ المعجزةِ وجبَ تصديقُهم في كلِّ ما أتَوا بهِ عنِ اللهِ تعالىٰ .

[فيما يستحيلُ على الأنبياءِ عليهمُ الصلاةُ والسلامُ]

ويستحيلُ منهمُ الكذبُ عقلاً ، والمعاصي شرعاً ؛ لأنَّنا مأمورونَ بالاقتداءِ بهم ، فلو جازَتْ عليهمُ المعصيةُ لكُنَّا مأمورينَ بها ، ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف : ٢٨] ، وبهٰذا تعرفُ عدمَ وقوعِ المكروهِ منهم أيضاً ، بل والمباحِ على الوجْهِ الذي يقعُ مِنْ غيرِهم ، وباللهِ تعالى التوفيقُ .

فصلٌ

[في بيانِ إثباتِ الرسالةِ لسيِّدِنا محمدٍ ﷺ]

ونبيُّنا ومولانا محمدٌ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ قد عُلِمَ ضرورةً ادِّعاؤُهُ الرسالةَ ، وتحدَّىٰ بمعجزاتٍ لا يُحاطُ بها .

[معجزةُ القرآنِ العظيمِ]

وأفضلُها القرآنُ العظيمُ الذي لم تزلْ تقرعُ أسماعَ البلغاءِ بتضليلِ كلِّ دينٍ غيرِ الإسلامِ آياتُهُ ، وتُحرِّكُ بطلبِ المعارضةِ علىٰ سبيلِ التعجيزِ حميَّةَ اللُّسْنِ المتوقِّدي الفطنةِ ، الأقوياءِ العارضةِ نظماً ونثراً ، الخائضينَ في كلِّ فنٍّ مِنْ فنونِ البلاغةِ طولاً وعرضاً ؛ بحيثُ لا تُفْلِتُ مِنْ معارضتِهم أمنعُ كلمةٍ وإنْ لم يُعرَّضْ فيها بعجزِهم ، فكيفَ وهم يسمعونَ في تعجيزِهم صريحَ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ ﴾ [هود : ١٣] ، ثم تنزَّلَ معَهم فقالَ : ﴿ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ [البقرة : ٢٣] ، ثم صرَّحَ بعجزِ الجميعِ ؛ جنِّهم وإنسِهم ، مفترقينَ أو مجتمعينَ ، فقالَ : ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء : ٨٨] ، ومعَ ذلكَ لم تتحرَّكْ أَنَفَتُهم وهمُ المجبولونَ عليها ؟! ومِنْ عادتِهم أنَّهم لا يتمالكونَ معَها ضبطَ أنفسِهم عندَ ورودِ أدنىٰ

عارضٍ يقدحُ في مناصبِهم وإنْ كانَ في ذلكَ حتفُ أنفسِهم ، فكيفَ بما هو مِنْ نوعِ البلاغةِ التي هي كلامُهم وتَدِبُّ فيهم دبيباً ، حتىٰ إنَّهم بها في كلِّ وادٍ يهيمونَ ؟!

لٰكنَّ القومَ أخرسَهم أنَّهم أحسُّوا أنَّ الأمرَ إلٰهيٌّ لا تمكنُ مقاومتُهُ ؛ إمَّا لأنَّهُ ليسَ في طوقِهم وهو الأصحُّ ، أو للصَّرْفةِ ، وهما قولانِ .

ومَنْ لم يستحْيِ منهم ، وانْتَدَبَ لمقاومةِ هٰذا الأمرِ الإلٰهيِّ ؛ كمُسَيْلِمَةَ . . افْتَضَحَ ، وأتىٰ بمَخرَقةٍ يُتضاحَكُ منها إلىٰ قيامِ الساعةِ .

ولو أنَّهم نُقِلَ إليهمُ القرآنُ نقلَ غيرِهِ مِنَ الكلامِ نقلَ آحادٍ . . لأَمْكنَ الاعتذارُ عنهم بعدمِ الوصولِ ، كلا بلِ امتلأَتْ بحَمَلَتِهِ وصُحُفِهِ وإشادةِ أمرِهِ الأرضُ كلُّها ؛ سهلُها وجبلُها ، بدْوُها وحضرُها ، برُّها وبحرُها ، مؤمنُها وكافرُها ، جِنُّها وإنسُها ، وتطاولَتْ أزمنتُهُ علىٰ تلكَ الصفةِ قريباً مِنْ تسعِ مئةِ سنةٍ ، أفيستريبُ عاقلٌ بعدَ هٰذا في كونِهِ مِنْ عندِ اللهِ جلَّ وعلا صدَّقَ بهِ نبيَّهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ؟!

هٰذا معَ ما فيهِ مِنَ الإخبارِ قبلَ الوقوعِ بالغيوبِ المطابقةِ ، ومحاسنِ علومِ الشريعةِ المشتملةِ علىٰ ما لا يَقدِرُ

البشرُ علىٰ ضبطِهِ ؛ مِنَ المصالحِ الدنيويَّةِ والأخرويَّةِ ، وتحريرِ الأدلَّةِ ، والردِّ على المخالفينَ بالبراهينِ القطعيَّةِ ، وسردِ قصصِ الماضينَ ، وتزكيةِ النفسِ بمواعظَ يغرقُ في أدنىٰ بحارِها جميعُ وعْظِ الواعظينَ .

هـٰذا كلُّهُ علىٰ يدِ نبيٍّ أُمِّيٍّ لم يلحظْ قطُّ كتاباً ، ولا حصلَتْ لهُ مخالطةٌ لذي علمٍ ما يمكنُ بها تحصيلُ أدنىٰ شيءٍ مِنْ ذلكَ ، عُلِمَ ذلكَ كلُّهُ بالضرورةِ ، ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ [العنكبوت : ٤٨] .

[قرائنُ أخرىٰ على ثبوتِ نبوتِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ]

ثم هـٰذا إلىٰ ما لهُ مِنَ المعجزاتِ التي لا تُحصىٰ ، ثم إلىٰ ما جُبِلَتْ عليهِ ذاتُهُ الكريمةُ مِنَ الكمالاتِ التي كادَتْ أنْ تُفصِحَ ـ بل أفصحَتْ ـ قبلَ مبعثِهِ برسالتِهِ خَلْقاً وخُلُقاً .

ثم معَ ذلكَ كلِّهِ : أكَّدَ اللهُ تعالىٰ صدْقَهُ بذكرِهِ باسمِهِ وبجميعِ وصفِهِ في الكتبِ الماضيةِ ، قالَ تعالى : ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ . . . ﴾ [الأعراف : ١٥٧] الآيةَ ، وأطلقَ ألسنةَ الأحبارِ قريباً مِنْ مبعثِهِ بجميعِ ذلكَ .

حتىٰ إنَّهُ سبحانَهُ بفضلِهِ ممَّا أكَّدَ بهِ زوالَ اللَّبْسِ عن نبوَّتِهِ أنْ منعَ العربَ قبلَهُ مِنَ التسمِّي باسمِهِ الخاصِّ بهِ ، إلا أُناساً

قليلينَ تسمَّوا قريباً مِنْ مولدِهِ باسمِهِ رجاءَ حصولِ النبوَّةِ لهم ؛ لما سمعوهُ مِنَ الأحبارِ ، ثم مِنْ عظيمِ فضْلِ اللهِ تعالىٰ في إزالةِ اللَّبْسِ : أنْ لم يطلقْ لسانَ أحدٍ مِنْ أولئكَ الذينَ تسمَّوا باسمِهِ بدعوى النبوَّةِ .

[الكلامُ على الغيبياتِ]

فإذا وُفِّقْتَ لعلمِ هٰذا كلِّهِ حصلَ لكَ العلمُ ضرورةً بصدْقِ رسالةِ نبيِّنا ومولانا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، فوجبَ الإيمانُ بهِ في كلِّ ما جاءَ بهِ عنِ اللهِ سبحانَهُ جملةً وتفصيلاً[1] ؛ كالحشرِ ، والنشرِ ، والصراطِ والميزانِ ، والجنةِ والنارِ ، وعذابِ القبرِ وسؤالِهِ .

ولا يقدحُ فيهِ مشاهدتُنا للميتِ علىٰ نحوِ ما وُضِعَ في قبرِهِ ؛ لأنَّ في الموتِ وما بعدَهُ خوارقَ عاداتٍ أخبرَ بها الشرعُ ، وهي جائزةٌ ، فوجبَ الإيمانُ بها علىٰ ظاهرِها .

أمَّا ما استحالَ ظاهرُهُ ؛ نحوُ : ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه : ٥] فإنَّا نصرفُهُ عن ظاهرِهِ اتفاقاً ، ثم إنْ كانَ لهُ تأويلٌ واحدٌ تعيَّنَ الحملُ عليهِ ، وإلا وجبَ التفويضُ معَ التنزيهِ ، وهو مذهبُ الأقدمينَ ، خلافاً لإمامِ الحرمينِ .

---

(١) في (ب) : (الإيمانُ بكلِّ) بدل (الإيمانُ به في كلِّ) .

فصلٌ

[في بيانِ جملةٍ ممَّا يجبُ الإيمانُ بهِ مِنَ الغيوبِ ممَّا عُلِمَ مِنَ الدينِ بالضرورةِ أو شبهِها]

وممَّا جاءَ بهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ويجبُ الإيمانُ بهِ : نفوذُ الوعيدِ في طائفةٍ مِنْ عُصاةِ أُمَّتِهِ ، ثم يخرجونَ بشفاعتِهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، والحوضُ ، وهل هو قبلَ الصراطِ أو بعدَهُ ، أو هما حوضانِ : أحدُهما قبلَ الصراطِ ، والآخرُ بعدَهُ ، وهو الصحيحُ ؟ أقوالٌ ، وتطايرُ الصحفِ ، إلىٰ غيرِ ذلكَ ممَّا عُلِمَ مِنَ الدينِ ضرورةً ، وعلمُهُ مُفصَّلٌ في الكتابِ والسنَّةِ وكتبِ علماءِ الأمَّةِ .

واعلمْ : أنَّ أصولَ الأحكامِ التي منها نتلقَّى : الكتابُ ، والسنَّةُ ، وإجماعُ الأمَّةِ ، وقياسُ الأئمَّةِ .

واتباعُ السلفِ الصالحِ واقتفاءُ آثارِهم نجاةٌ لمَنْ تمسَّكَ بهِ .

وأفضلُ الناسِ بعدَ نبيِّنا صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : أبو بكرٍ ، ثم عمرُ ، ومختارُ مالكٍ : الوقفُ فيما بينَ عثمانَ وعليٍّ رضيَ اللهُ تعالىٰ عنهما وعمَّنْ قبلَهما .

والصحابةُ كلُّهم عدولٌ أئمَّةٌ ، بأيِّهِمُ اقتديتُمُ اهتديتُم ، نفعَنا اللهُ بمحبَّتِهم ، وأماتَنا علىٰ سُنَّتِهم ، وحشرَنا في

زمرتِهم ، آمينَ يا ربَّ العالمينَ .

فهٰذهِ « **عقيدةُ أهلِ التوحيدِ** » ، **المُخرِجةُ بفضْلِ اللهِ تعالىٰ مِنْ ظلماتِ الجهلِ والتقليدِ ، المُرغِمةُ بعونِ اللهِ أنفَ كلِّ مبتدعٍ عنيدٍ** ، نسألُهُ سبحانَهُ أنْ ينفعَ بها بفضلِهِ ، ويشرحَ بها صدرَ كلِّ مَنْ يسعىٰ في تحصيلِها بطَوْلِهِ .

وصلِّ اللهمَّ علىٰ سيِّدِنا ومولانا محمدٍ عددَ ما ذكرَكَ وذكرَهُ الذاكرونَ ، وعددَ ما غفلَ عن ذكرِكَ وذكرِهِ الغافلونَ ، ورضيَ اللهُ عن آلِهِ وصحبِهِ ، والحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ .

* * *

شرح العقيدة الكبرى

المُسمَّى

«عُمدة أهلِ التوفيقِ والتسديدِ»

تأليف

محيي ما اندرس من الدين، وناصر سنة سيد المرسلين ﷺ

أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر السنوسي المالكي

(ت ٨٩٥ هـ)

حُقِّق على خمس نُسَخ خطيّة كتبها أعلامُ العلماء

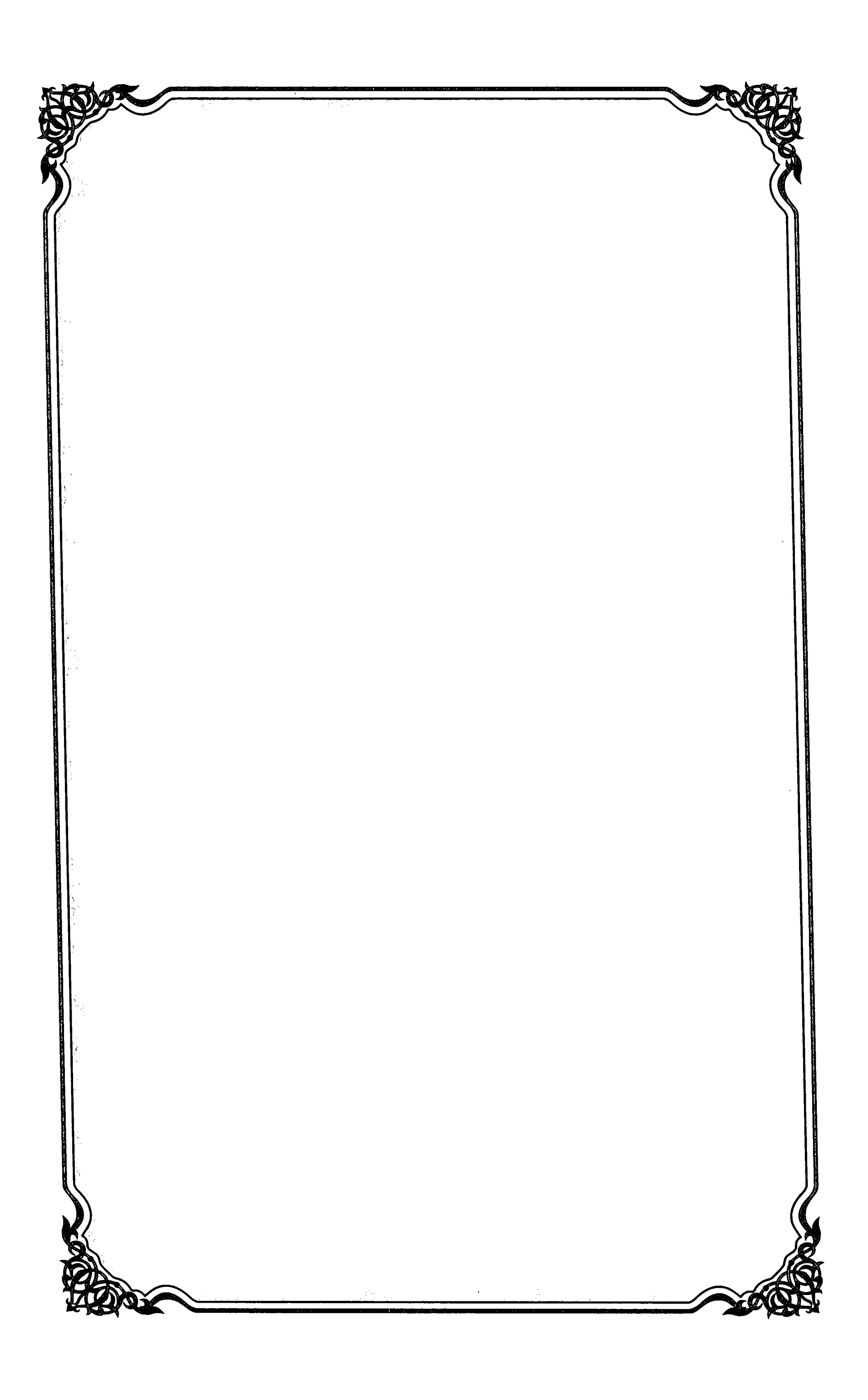
كالعلامة المنجور، والعلامة السُّحَيْمي القلعي

شرُف بخدمته

أنس محمد عدنان الشرفاوي

دار التقوى

دمشق الشام



مقدمة المؤلف

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم

قالَ شيخُنا الإمامُ العلامةُ الصدرُ الأوحدُ ، أبو عبدِ اللهِ محمَّدُ بنُ الشيخِ الوليِّ العارفِ الربَّانيِّ المقدَّسِ المرحومِ أبي يعقوبَ يوسفَ بنِ عمرَ السنوسيُّ الحسنيُّ رحمَهُ اللهُ ونفعَنا ببركاتِهِ بمنِّهِ وكرمِهِ :

الحمدُ للهِ الذي شرحَ صدورَ العلماءِ الراسخينَ ، لقَبولِ أنوارِ المعارفِ مستمَدَّةً مِنْ سواطعِ البراهينِ ، وظهرَ لهم بآياتِ مصنوعاتِهِ لكلٍّ على ما قَسَمَ لهُ بفضلِهِ في سابقِ قضائِهِ ، ومَنَّ عليهم فيها بالنظرِ القويمِ فأشرفوا على ما لا يُحاطُ بهِ ولا يُكيَّفُ مِنْ عظيمِ جلالِهِ وكبريائِهِ ، فتاهوا في ذلكَ الجمالِ والجلالِ حتى أذهلَهم بعدُ عن عجائبِ أرضِهِ وسمائِهِ ، فسبحانَ مَنْ ظهورُهُ لأوليائِهِ عينُ خفائِهِ ، وقربُهُ عينُ بُعْدِهِ ، والعجزُ عن إدراكِهِ لسعةِ جلالِهِ نُزْهَةٌ لا تُكيَّفُ وغايةُ كمالٍ لأصفيائِهِ !

والصلاةُ والسلامُ على مَنْ خُصَّ مِنْ رُتَبِ المعارفِ بأعلاها ، ورَقِيَ في دَرَجِ التخصيصِ والتقريبِ مراقيَ لا تُكْنَهُ ، بل وقفَتِ العقولُ بمراحلَ دونَ أدناها ، ورضيَ اللهُ عن آلِهِ وصحبِهِ الذينَ شَرُفوا غايةَ

الشرفِ بمشاهدةِ طلعتِهِ العُليا ، والاقتباسِ مِنْ عظيمِ أنوارِهِ ، فكانَ لهم شمساً وهم أنجمٌ يُهتدىٰ بهم في دياجي ظُلَمِ الجهلِ وتثبُتُ القَدَمُ باقتفاءِ آثارِهم في مزالقِ أوعارِهِ .

وبعدُ :

فيقولُ العبدُ الفقيرُ إلىٰ ربِّهِ ، المشفقُ مِنْ خبيثِ صنيعِهِ وكسبِهِ ؛ محمَّدُ بنُ يوسفَ السنوسيُّ الحسنيُّ ، غفرَ اللهُ لهُ بلا محنةٍ ولأبويهِ ولإخوتِهِ وذرِّيتِهِ وأحبَّتِهِ[1] ، وجمعَ الجميعَ بفضلِهِ في أعالي الفردوسِ معَ المقرَّبينَ مِنْ أصفيائِهِ وأهلِ محبَّتِهِ وشريفِ قُرْبتِهِ :

لمَّا وَفَّقَ اللهُ سبحانَهُ وتعالىٰ لوضعي العقيدةَ المُسمَّاةَ بـ « **عقيدةِ أهلِ التوحيدِ** » ، المُخرِجةِ بعونِ اللهِ مِنْ ظلماتِ الجهلِ وربقةِ التقليدِ ، المرغمةِ بفضْلِ اللهِ تعالىٰ أنفَ كلِّ مبتدعٍ عنيدٍ . . طلبَ منِّي بعضُ مَنِ اعتنىٰ بقراءتِها : أنْ أضعَ عليها مختصراً يُكمِّلُ مقاصدَها ، ويُسهِّلُ المَشْرَعَ إلىٰ ما عَذُبَ مِنْ مواردِها .

فأجبتُهُ إلىٰ ذلكَ طالباً مِنَ المولى الكريمِ حسنَ المعونةِ ، والتسديدَ للصوابِ في الظواهرِ والبواطنِ التي هي عن كثيرٍ مِنَ العللِ غيرُ مصونةٍ ، وسمَّيتُهُ :

« **عمدةَ أهلِ التوفيقِ والتسديدِ ، في شرحِ عقيدةِ أهلِ التوحيدِ** »

---

(١) الغفران بعد المحنة وبلا محنة ، فطلبُهُ بلا محنة أليقُ بالعبد ، فلهـٰذا قيَّده بعدمها . « عكاري » (ق ٥) .

واللهَ أسألُ أنْ ينفعَ بهِ وبأصلِهِ ، ويمنَّ علىٰ مَنْ سعىٰ في تحصيلِها بنيلِ مراتبِ العرفانِ والفوزِ بكمالِ الدارينِ بحولِهِ وطَوْلِهِ ، والصلاةُ والسلامُ علىٰ سيِّدِنا ومولانا محمَّدٍ أفضلِ العالَمِ بعضِهِ وكلِّهِ .

* * *

الحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ ، والصلاةُ والسلامُ علىٰ سيِّدِنا ومولانا محمَّدٍ خاتمِ النبيِّينَ وإمامِ المرسلينَ ، ورضيَ اللهُ عن أصحابِ رسولِ اللهِ أجمعينَ ، وعنِ التابعينَ ومَنْ تبعَهم بإحسانٍ إلىٰ يومِ الدينِ .

اعلمْ ـ شرحَ اللهُ صدري وصدرَكَ ، ويَسَّرَ لنيلِ الكمالِ في الدارينِ أمري وأمرَكَ ـ : **أنَّ أوَّلَ ما يجبُ قبلَ كلِّ شيءٍ علىٰ مَنْ بَلَغَ** : أنْ يُعمِلَ فكرَهُ فيما يُوصِلُهُ إلى العلمِ بمعبودِهِ مِنَ البراهينِ القاطعةِ والأدلَّةِ الساطعةِ ، إلا أنْ يكونَ حصلَ لهُ العلمُ بذلكَ قبلَ البلوغِ ، فليشتغلْ بعدَهُ بالأهمِّ فالأهمِّ .

الكلامُ فيما يتعلَّقُ بالحمدِ والصلاةِ على النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ شهيرٌ ، فلا نطيلُ بهِ ، ولا يخفىٰ هنا حسْنُ مناسبةِ الدعاءِ بشَرْحِ الصدرِ الذي هو تهيئتُهُ لقَبولِ المعارفِ وفهمِها ، وإزالةِ ضيقِها عن حمْلِ ذلكَ وحَرَجِها[1] .

---

(١) ولا يخفىٰ أن (حرجها) أخصُّ من (ضيقها) لأن الحرج هو الضيق الشديد ، فالمناسب أن لو طواه ؛ لأن إزالة الأعم تقتضي إزالة الأخص . « عكاري » (ق ٧) .

[لا يجبُ النظرُ ولا غيرُهُ عقلاً]

وقولُهُ : (**أنَّ أوَّلَ ما يجبُ**) أي : شرعاً ، وإنَّما لم أُقيِّدْهُ بذلكَ كما وقعَ في « الإرشادِ »[1] وغيرِهِ ؛ لعدمِ اختصاصِ القيدِ بهـٰذا الواجبِ ، **بلِ الأحكامُ كلُّها إنَّما تثبتُ عندَ أهلِ السنَّةِ بالشرعِ** ، وحَكَّمَتِ المعتزلةُ فيها العقلَ ، وسيأتي إنْ شاءَ اللهُ تعالى الردُّ عليهم في محلِّهِ[2] ، إلا أنَّهم خَصُّوا هـٰذا الموضعَ باعتراضٍ ؛ **وهو أنْ قالوا** : لو لم يجبِ النظرُ عقلاً .. لَلَزمَ إفحامُ الرسلِ ، **وبيانُ الملازمةِ** : أنَّ المكلَّفَ لا ينظرُ ما لم يعلمْ وجوبَهُ ، ولا يعلمُ وجوبَهُ ما لم ينظرْ .

وأُجيبَ : بأنَّهُ مشتركٌ ، والمشتركُ غيرُ ملزمٍ[3] ؛ إذْ لو وجبَ عقلاً لأفحمَ أيضاً ؛ لأنَّ وجوبَ النظرِ غيرُ ضروريٍّ عندَهم ؛ لتوقُّفِهِ علىٰ مُقدِّماتٍ تفتقرُ إلىٰ أنظارٍ دقيقةٍ .

---

(١) الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص٣) .

(٢) في مبحث التحسين والتقبيح العقليين ، وانظر (ص ٥٣٥) .

(٣) قوله : (والمشترك غير ملزم) أثبت من (و) وحدها ، قال العلامة الحامدي في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٦) : (قوله : « **مشترك** » أي : بيننا وبينكم ، كما يلزمنا معاشر أهل السنة علىٰ قولنا بوجوب النظر شرعاً .. يلزمكم علىٰ قولكم بوجوبه عقلاً ، **والاعتراض المشترك غير ملزم للخصم** ؛ إذ لا حجة فيه لإثبات المطلوب ، بل الكل في ورطة ، فكأنه قال : ما ألزمتمونا به يلزمكم ، وما هو جوابكم فهو جوابنا) ، وهو مفادٌ من « حاشية العكاري » (ق ٧) .

والحقُّ : أنَّ النظرَ لا يتوقَّفُ على العلمِ بالوجوبِ **لا عادةً ولا شرعاً** :

أمَّا عادةً : فلأنَّ اللهَ تعالىٰ أجرىٰ عادتَهُ وطردَ سُنَّتَهُ بعدمِ تواطؤِ العقلاءِ على الإعراضِ عنِ النظرِ في عجائبِ الكائناتِ وغرائبِ المصنوعاتِ، **ومِنْ أعظمِ ذلكَ**: ما تأتي بهِ الرُّسُلُ مِنْ خوارقِ العاداتِ.

وأمَّا شرعاً : فلأنَّ النظرَ وجوبُهُ مُتوقِّفٌ على التمكُّنِ مِنَ العلمِ ، لا على العلمِ[1] .

وقولُهُ : (**أنْ يُعمِلَ فكرَهُ**) خبرُ (أنَّ) ، **وحاصلُهُ** : أنَّ أوَّلَ واجبٍ النظرُ .

وحقيقةُ النظرِ : ترتيبُ أمورٍ معلومةٍ علىٰ وجهٍ يُؤدِّي إلى استعلامِ ما ليسَ بمعلومٍ ، هٰكذا عرَّفَهُ البيضاويُّ وغيرُهُ[2] .

وأحسنُ منهُ وأسلمُ[3] : أنْ تقولَ : **النظرُ** : وضعُ معلومٍ أو ترتيبُ معلومينِ فصاعداً علىٰ وجهٍ يُتوصَّلُ بهِ إلى المطلوبِ ، و(أو) للتنويعِ ، فيشملُ ناقصَ الحدِّ والرسمِ ؛ فإنْ وَصَّلَتْ تلكَ الأمورُ إلىٰ معرفةِ مفردٍ . . سُمِّيَتْ **مُعرِّفاً وقولاً شارحاً** ، وإنْ وَصَّلَتْ إلىٰ تصديقٍ ؛

---

(١) والتمكُّن حاصل : بثبوت العقل ، والبلوغ ، وبلوغ الدعوة بلوغاً يدعو للنظر .

(٢) انظر « طوالع الأنوار من مطالع الأنظار » (ص٥٥) .

(٣) **وجه الأحسنية** : دلالته على الاثنين مطابقة ، بخلاف الأول كما تقدم ، **ووجه الأسلمية** : كونه غير فاسد العكس ؛ لصدقه على الحد الناقص كالناطق ، والرسم الناقص كالضاحك ؛ بالنسبة للإنسان . « عكاري » (ق ٨) .

وهو العلمُ بنسبةِ أمرٍ إلىٰ أمرٍ علىٰ جهةِ الثبوتِ أوِ النفْيِ . . سُمِّيَتْ **حُجَّةً ودليلاً** .

فمثالُ الأوَّلِ : قولُكَ في شرحِ الإنسانِ : إنَّهُ الحيوانُ الناطقُ .

ومثالُ الثاني : قولُكَ في بيانِ حدوثِ العالمِ ـ وهو ما سوى اللهِ جلَّ وعلا ـ : العالمُ مُتغيِّرٌ ، وكلُّ مُتغيِّرٍ حادثٌ ، فإنَّ ترتيبَ هاتينِ القضيَّتينِ المعلومتينِ على الوجْهِ الخاصِّ ؛ وهو كونُ الصغرىٰ موجبةً ، والكبرىٰ كليَّةً . . يوصلُ مَنِ اتَّضحَ لهُ بالبرهانِ صدقُهما إلى العلمِ **بأنَّ العالمَ حادثٌ** ؛ لاندراجِ الصغرىٰ في حكمِ الكبرىٰ .

[وجهُ العلاقةِ بينَ الدليلِ والنتيجةِ]

وهلِ الربطُ بينَ الدليلِ والنتيجةِ **عاديٌّ** فيمكنَ تخلُّفُهُ ، أو **عقليٌّ** فلا يمكنَ عندَ نفْيِ الآفاتِ العامَّةِ كالموتِ ونحوِهِ التخلُّفُ ، أو **بالتولُّدِ** ؛ بمعنىٰ : أنَّ القدرةَ الحادثةَ أثَّرَتْ في وجودِ النتيجةِ بواسطةِ تأثيرِها في النظرِ ، أو **بالإيجابِ** ؛ بمعنىٰ : أنَّ النظرَ عِلَّةٌ أثَّرَتْ في وجودِ المعلولِ ؟

أربعةُ مذاهبَ : **الأوَّلُ** : مذهبُ الأشعريِّ ، **والثاني** : مذهبُ إمامِ الحرمينِ ، **وهو الصحيحُ**[1] ، وللقاضي القولانِ ، **والثالثُ** : مذهبُ المعتزلةِ ، واستثنَوا مِنْ ذلكَ النظرَ التذكُّريَّ ، فقالوا فيهِ بقولِ

---

(١) قال العلامة الحامدي في « حاشيته على شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٨) : (الأَولىٰ : « **الأصح** » ؛ لأن قول الأشعري صحيح ، لا فاسد) ، وبقول الشيخ الأشعري قال حجة الإسلام الغزالي .

الإمامِ[1] ؛ لأنَّهُ كالنظرِ الذكريِّ الضروريِّ ، **والرابعُ** : مذهبُ الحكماءِ ، والردُّ على الأخيرينِ بما يأتي مِنْ وجوبِ إسنادِ وقوعِ الممكناتِ كلِّها إلى اللهِ تعالى ابتداءً ، وإبطالِ أصلِ التولُّدِ والتعليلِ علىٰ سبيلِ التأثيرِ[2] .

[الردُّ على المانعينَ مِنْ إفادةِ النظرِ مطلقاً أو في الإلـٰهياتِ]

وأمَّا مذهبُ السُّمَنِيَّةِ المانعينَ إفادةَ النظرِ مطلقاً ، والمهندسينَ المانعينَ إفادتَهُ في الإلـٰهياتِ : فلا يخفىٰ فسادُهُما ، وضرورةُ العلمِ بإفادتِهِ المستفادةُ مِنَ التجربةِ . . كافيةٌ في الردِّ عليهما .

لا يُقالُ : الضروريُّ لا يختلفُ فيهِ العقلاءُ ، وهـٰذا قدِ اختلفوا فيهِ .

لأنَّا نقولُ : ذلكَ في الضروريِّ الذي ليسَ لهُ سببٌ ؛ ككونِ الكلِّ أعظمَ مِنْ جزئِهِ ، أمَّا ما لهُ سببٌ كهـٰذا فلا يدركُهُ ضرورةً إلا مَنْ شاركَ في السببِ ؛ كحلاوةِ هـٰذا الطعامِ مثلاً ، لا يدركُهُ ضرورةً إلا مَنْ شاركَ في سببِهِ الذي هو الذوقُ[3] ، والسببُ في مسألتِنا : العثورُ على

---

(١) **أراد هنا** : إمام الحرمين ، وعبارته في « الإرشاد » (ص٦) : (وزعمت المعتزلة أنه يولِّده ، ووافقونا علىٰ أن تذكر النظر لا يولد العلم وإن كان يتضمَّنهُ) ، **والأنظار ثلاثة** : **ابتدائي** ؛ وهو ما لا يسبق للنفس العلم به ، **وذكري** ؛ وهو ما سبق العلم به وحصل دون استرجاع ، **والتذكري** ؛ ما تقدَّم العلم به وحصل بالاسترجاع .

(٢) انظر (ص ٤٧٠) .

(٣) قوله هنا : (**لا يدركه**) الأَوْلىٰ : « لا يدركها » أي : الحلاوةَ ، ولعلَّه ذكَّرَ=

النظرِ الصحيحِ المُطْلِعِ علىٰ وجْهِ الدليلِ .

وما احتجَّ بهِ المهندسونَ ؛ مِنْ أنَّ الحكمَ على الشيءِ فرعُ تصوُّرِهِ ، وحقيقةَ الإلـٰهِ يستحيلُ تصوُّرُها ؛ فلا يُدرَكُ بالنظرِ الحكمُ عليها ، وبأنَّ أقربَ الأشياءِ إلى الإنسانِ هُوِّيتُهُ التي يشيرُ إليها بـ (أنا) ، وفيها مِنْ كثرةِ الخلافِ ما عُلِمَ ، فما ظنُّكَ بأبعدِها عنِ الأوهامِ والعقولِ . . فممنوعٌ .

أمَّا الأوَّلُ : فلأنَّ الحكمَ إنَّما يَتوقَّفُ علىٰ تصوُّرِ ما هو موجودٌ ، لا علىٰ كمالِ التصوُّرِ .

وأمَّا الثاني : فلا يُنتِجُ الامتناعَ[1] ، بلِ العسْرَ ، وهو مسلَّمٌ لا شكَّ فيهِ ؛ إذِ الوهمُ يلابسُ العقلَ في مأخذِهِ ، والباطلُ يشاكلُ الحقَّ في مباحثِهِ ، ولهـٰذا كانَ أهلُ الحقِّ في غايةِ القِلَّةِ ، ومُنِعَ أنْ يخوضَ فيما زادَ على الضروريِّ مِنْ هـٰذا العلمِ إلا الأفرادُ مِنَ الأذكياءِ .

[هلِ العلمُ بالنتيجةِ يعقبُ العلمَ بوجهِ الدليلِ ؟]

ثم اختلفَ القائلونَ بإفادتِهِ : هلِ العلمُ بالنتيجةِ يَعقُبُ العلمَ بوجْهِ الدليلِ ، أم يحصلُ معَهُ دَفعةً ؟ وعليهِ ؛ فهلْ بعلمٍ واحدٍ ، أم بعلمينِ ؟ فيهِ خلافٌ .

= نظراً إلىٰ أن الحلاوة شيء مذوق ، وسبب حلاوتها ذوقها . انظر « حاشية الحامدي علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٢٠) .

(١) يعني : وأما الاحتجاج بالثاني فلا ينتجُ امتناعَ إفادةِ النظرِ العلمَ الذي هو مدَّعاهم ، وإنما ينتج أن إفادة النظر للعلم عسرٌ ؛ لأن الوهم . . . إلىٰ آخره .

وزعمَ ابنُ سينا[1] : أنَّ حصولَ العلمينِ بالمقدِّمتينِ في الذهنِ ليسَ كافياً في حصولِ النتيجةِ ، بل لا بدَّ مِنْ علمٍ ثالثٍ ؛ وهو التفطُّنُ لاندراجِ الصغرىٰ تحتَ الكبرىٰ ؛ كما إذا ادَّعيتَ أنَّ هـٰذهِ بغلةٌ ، وكلُّ بغلةٍ عاقرٌ ، فلا يُنتَجُ : (أنَّ هـٰذهِ عاقرٌ) حتىٰ يُتفطَّنَ إلىٰ أنَّ هـٰذهِ البغلةَ فردٌ مِنْ أفرادِ الكليَّةِ ؛ ليلزمَ الحكمُ على الفردِ .

قالَ شرفُ الدينِ بنُ التلمسانيِّ : (وما ذكرَهُ حقٌّ ؛ فإنَّكَ إذا قلتَ : « النبيذُ مسكرٌ ، وكلُّ مسكرٍ حرامٌ » . . لم يندرجِ النبيذُ في الحرمةِ إلا مِنْ حيثُ كونُهُ فرداً مِنْ أفرادِ المسكرِ ، فلا بدَّ مِنَ التفطُّنِ لهُ ، إلا أنَّهُ معلومٌ في ضمنِ العلمِ بأنَّ هـٰذا ترتيبٌ مُنتِجٌ ، فلا يكادُ يخلو الذهنُ عن ذلكَ عندَ ذكرِ المقدِّمتينِ علىٰ هـٰذا الوجْهِ)[2] .

قلتُ : وعبارتُهُ في « الطوالعِ » : (**الأشبهُ** : أنَّهُ لا بدَّ بعدَ استحضارِ المقدِّمتينِ مِنْ ملاحظةِ الترتيبِ والهيئةِ العارضينِ لهما ، وإلا لَمَا تفاوتَتِ الأشكالُ في جَلاءِ الإنتاجِ وخفائِهِ) انتهىٰ[3] .

هـٰذا كلُّه في **النظرِ الصحيحِ** .

أمَّا الفاسدُ : فإنْ كانَ **لعدمِ تمامِهِ** لم يستلزمْ شيئاً اتفاقاً ، وكذلكَ إنْ كانَ **لفسادِ نظمِهِ** ؛ كالاستدلالِ بجزئيتينِ أو سالبتينِ ، وإنْ كانَ **لخللٍ في مادَّتِهِ** فقولانِ ، **مشهورُهُما** : أنَّهُ لا يستلزمُ الجهلَ ، وهو

---

(١) انظر « الإشارات والتنبيهات » (١/ ١٨٥) .
(٢) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٨٢) .
(٣) طوالع الأنوار (ص٦٧) .

رأيُ المتكلِّمينَ ، وقيلَ : يستلزمُهُ ، وهو رأيُ المنطقيِّينَ ، **وهو الصحيحُ** .

وما احتجَّ بهِ المتكلِّمونَ ؛ مِنِ اختلافِ الشبهةِ بحسَبِ أنَّ الناظرَ فيها ابتداءً تقودُهُ إلى الجهلِ ، والناظرَ فيها بعدَ العلمِ لا تقودُهُ إلىٰ شيءٍ ، والناظرَ فيها عَقِيبَ نظرِهِ في شبهةٍ على النقيضِ تقودُهُ إلى الشكِّ ، وما اختلفَ لم يرتبطْ بشيءٍ . . **فغيرُ مُسلَّمٍ ؛ لأنَّا نقولُ** : إنَّ لازمَها على الحقيقةِ الجهلُ ، وإنَّما انتفىٰ عنِ العالِمِ اعتقادُ صدْقِ نتيجتِها في نفسِها للعلمِ بضدِّها ، لا العلمُ بالربطِ بينَهما[1] ، وكذا الناظرُ فيها عَقِيبَ النظرِ في شبهةٍ ، وليسَ شكُّهُ مِنْ مُجرَّدِ الشبهةِ ، بل مِنْ تعارضِ الشبهتينِ ، وهو في الحقيقةِ تعاقبُ رأيينِ ، لا استرابةٌ بينَ معتقدينِ الذي هو الشكُّ[2] .

وما احتجوا بهِ أيضاً ؛ مِنْ أنَّ الشبهةَ لو كانَ لها ارتباطٌ بعَقْدٍ مُعيَّنٍ لكانَتْ دليلاً ، والتالي باطلٌ ؛ **لأنَّ حقيقةَ الشبهةِ** : ما اشتبهَ أمرُها على الناظرِ فاعتقدَها دليلاً وليسَتْ بدليلٍ . . **فلا يلزمُ** ؛ لجوازِ اشتراكِ المختلفاتِ في بعضِ اللوازمِ المشتبهةِ ؛ فإنَّ الدليلَ يفارقُ الشبهةَ وإنِ اشتركا في صورةِ النظمِ ، فإنَّ مقدماتِ الدليلِ ضروريةٌ أو تنتهي إلى الضروريةِ ، والشبهةُ ليسَتْ كذلكَ[3] .

---

(١) قوله : (**العلمُ**) معطوف علىٰ فاعل (انتفىٰ) ، وهو (اعتقادُ) ، وفي (ج) : (لا لعدم العلمِ بالربط بينهما) ، فالعطف علىٰ قوله : (للعلمِ بضدِّها) .

(٢) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٨٤) .

(٣) وحينئذٍ : فلا يلزم من ارتباطها بعقد معين أن تكون دليلاً . « حامدي » =

واعلمْ : أنَّ للنظرِ في الشيءِ أضداداً تخصُّهُ ، وأضداداً تعمُّهُ وغيرَهُ :

فالخاصَّةُ : كلُّ ما يُوجِبُ إخطارَ المنظورِ فيهِ بالبالِ[1] ؛ كالعلمِ بهِ، والجهلِ بهِ ؛ أعني : المركَّبَ[2] ؛ لأنَّهُ لو نظرَ معَهما لكانَ تحصيلَ الحاصلِ ، قالوا : ونظرُ العالِمِ في دليلٍ آخرَ إنَّما هو لاختبارِ دلالتِهِ ، لا للاستدلالِ بهِ ، وكالشكِّ فيهِ والظنِّ والوهمِ ؛ لأنَّهُ متىٰ نظرَ في طرفٍ لم يخطرْ ببالِهِ الطرفُ الآخرُ .

وهل عدمُ الخطورِ للطرفِ الثاني المُوجِبِ للتنافي : عقليٌّ أو عاديٌّ ؟ فيهِ تردُّدٌ للمُتكلِّمينَ .

والأضدادُ العامَّةُ : ما لا يخطرُ معَها المنظورُ فيهِ بالبالِ ؛ كالموتِ والنومِ والنسيانِ وما في معناها .

وبالجملةِ : فالنظرُ يُضادُّ العلمَ وجملةَ أضدادِهِ .

تنبيهٌ
[على اختلافِهم في تعيينِ أوَّلِ واجبٍ على المُكلَّفِ]

ما مررنا عليهِ في هـٰذهِ العقيدةِ مِنْ أنَّ أوَّلَ واجبٍ النظرُ . . هو

= (ص٢٥) ، وجاء في هامش (ب) : (بلغت) .

(١) في (ب) : (إحضار) بدل (إخطار) .

(٢) أما البسيط فلا ينافي النظر ، بل يجامعه ، وأتىٰ بالعناية مع أنَّ الجهل إذا أُطلق انصرف للمركَّب ؛ نظراً للقول بأنه مشترك بين البسيط والمركب . « حامدي » (ص٢٦) .

مذهبُ جماعةٍ منهمُ الشيخُ الأشعريُّ .

وذهبَ الأستاذُ وإمامُ الحرمينِ إلىٰ أنَّ أوَّلَ واجبٍ : القصدُ إلى النظرِ[1] ؛ أي : توجيهُ القلبِ إليهِ بقطعِ العلائقِ المنافيةِ لهُ ، ومنها الكِبْرُ والحسدُ والبِغضةُ للعلماءِ الداعينَ إلى اللهِ سبحانَهُ ، وتطهيرُ القلبِ مِنْ هـٰذهِ الأخلاقِ أوَّلُ هدايةِ اللهِ للعبدِ .

وقالَ القاضي : أوَّلُ واجبٍ : أوَّلُ جزءٍ مِنَ النظرِ[2] .

وقيلَ : أوَّلُ واجبٍ المعرفةُ ، ويُعزىٰ للشيخِ أيضاً ، وهو في الحقيقةِ غيرُ مخالفٍ لما قبلَهُ ؛ لأنَّهُ نظرَ إلىٰ أوَّلِ ما يجبُ مقصداً ، وغيرَهُ نظرَ إلىٰ أوَّلِ ما يجبُ امتثالاً وأداءً .

وإنَّما اخترتُ مِنْ هـٰذهِ الأقوالِ القولَ بأنَّ أوَّلَ واجبٍ النظرُ . . لتكرُّرِ الحثِّ على النظرِ في الكتابِ والسنةِ حتىٰ كأنَّهُ مقصدٌ ، بخلافِ ما قبلَهُ مِنَ الوسائلِ ، فإنَّما أُخِذَ مِنْ قاعدةِ : (أنَّ الأمرَ بالشيءِ أمرٌ بما يَتوقَّفُ عليهِ مِنْ فعلِ المكلَّفِ) ، وفي تلكَ القاعدةِ نزاعٌ .

ثم هـٰذا النظرُ كافٍ في معرفتِهِ تعالىٰ وإنْ كانَ بغيرِ مُعلِّمٍ ، خلافاً للإسماعيليةِ .

نعم ؛ حصولُهُ بغيرِ مُعلِّمٍ عسيرٌ في غايةٍ .

وقالَتِ المعتزلةُ : أوَّلُ واجبٍ : الشكُّ ، وهو فاسدٌ ؛ أمَّا علىٰ

---

(١) انظر « الإرشاد » (ص٣) ، وذلك لتوقف النظر علىٰ قصده .

(٢) انظر « رسالة الحرة » المطبوع باسم « الإنصاف » (ص١) .

أصلِنا[1] : فلأنَّ الشكَّ مطلوبٌ بالشرعِ زوالُهُ ، فكيفَ يُطلَبُ حصولُهُ ؟! ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم : ١٠] ، **وأمَّا علىٰ أصلِهم** : فلأنَّ الشكَّ كفرٌ ، وهو قبيحٌ عندَهم لعينِهِ ، فلا يكونُ مأموراً بهِ .

وقيلَ : أوَّلُ واجبٍ : الإقرارُ باللهِ وبرسولِهِ عن عَقْدٍ مطابقٍ وإنْ لم يكنْ علماً ، وسيأتي إبطالُهُ عندَ إبطالِ القولِ بصحَّةِ التقليدِ[2] .

هـٰذهِ أقوالٌ ستةٌ في أوَّلِ ما يجبُ ، وهي أقربُ ما قيلَ فيهِ .

[أقسامُ الحُجَّةِ العقليَّةِ]

قولُهُ : (**مِنَ البراهينِ القاطعةِ**) بيانٌ لِمَا وقعَتْ عليهِ (ما) ، **والبراهينُ** : جمعُ برهانٍ ، وهو أحدُ أقسامِ الحُجَّةِ العقليَّةِ ؛ لأنَّ الحُجَّةَ تنقسمُ أوَّلاً بحسَبِ مادَّتِها قسمينِ[3] : عقليَّةٌ ونقليَّةٌ ، والأُولىٰ **خمسةُ أقسامٍ** : برهانٌ ، وجدلٌ ، وخطابةٌ ، وشعرٌ ، ومغالطةٌ .

فالبرهانُ : ما تَركَّبَ مِنْ مُقدِّماتٍ كلُّها يقينيَّةٌ ، **واليقينياتُ ستةُ أقسامٍ** :

ـ **أوَّلياتٌ** : لأنَّها تُدرَكُ بأوَّلِ توجُّهِ العقلِ[4] ، وتُسمَّىٰ أيضاً : **بَدِيهيَّاتٍ** ؛ وهي ما يجزمُ بهِ العقلُ بمُجرَّدِ تصوُّرِ طرفيهِ ؛ كقولِنا :

---

(١) **أصلُنا هنا** : أنَّ التحسين والتقبيح راجعان للشرع ، **وأصلهم** : أنهما عقليان .

(٢) سيأتي (ص ١٤١) ، والقائلون به هم الحشوية .

(٣) وتنقسم ثانياً بحسب صورتها إلىٰ ثلاثة أقسام : قياس منطقي ، وقياس استقرائي ، وقياس تمثيلي ، والتمثيل : هو القياس عند الأصوليين . « عكاري » (ق ١٥) .

(٤) قوله : (لأنها تدرك . . .) أثبت من (و) وحدها .

الواحدُ نصفُ الاثنينِ ، والكلُّ أعظمُ مِنْ جزئِهِ .

ـ **ومشاهداتٌ** : وتُسمَّىٰ أيضاً : **حِسِّيَّاتٍ** ؛ وهي ما يجزمُ بهِ العقلُ بواسطةِ حِسٍّ ؛ كقولِنا : الشمسُ مشرقةٌ ، والنارُ محرقةٌ .

ـ **وقضايا قياساتُها معَها** : وهي ما يجزمُ بهِ العقلُ بوسطٍ يَتصوَّرُهُ معَها[1] ؛ كقولِنا : الأربعةُ زوجٌ ؛ فإنَّهُ بسببِ وسطٍ حاضرٍ في الذهنِ ؛ وهو الانقسامُ بمتساويينِ[2] .

ـ **وتجريبيَّاتٌ** : وهي ما يجزمُ بهِ العقلُ بواسطةِ ترتُّبِهِ مراراً كثيرةً[3] ؛ بحيثُ يجزمُ العقلُ بأنَّهُ ليسَ علىٰ سبيلِ الاتفاقِ ؛ كقولِنا : السَّقَمُونِيَا تُسهِّلُ الصفراءَ .

ـ **وحدسيَّاتٌ** : وهي ما يجزمُ بهِ العقلُ لترتُّبٍ دونَ ترتُّبِ التجريبيَّاتِ معَ مصاحبةِ القرائنِ ؛ كقولِنا : نورُ القمرِ مستفادٌ مِنْ نورِ الشمسِ .

ـ **ومتواتراتٌ** : وهي ما يجزمُ بهِ العقلُ بواسطةِ حِسِّ السمع ووسطٍ حاضرٍ في الذهنِ ؛ وذلكَ أنْ يُخبِرَ عن محسوسٍ يمكنُ وقوعُهُ جمعٌ كثيرٌ يجزمُ العقلُ بامتناعِ تواطئِهم على الكذبِ ؛ كقولِنا : محمَّدٌ

---

(١) الضمير في (به) و(يتصوره) عائد علىٰ (ما) ، وهي بمعنى الحكم . مفاد من « حاشية العكاري » (ق ١٦) .

(٢) إذ الزوج هو المنقسم بمتساويين صحيحين .

(٣) الضمير في (به) و(ترتبه) يعود علىٰ (ما) ، والكلام علىٰ حذف مضاف ؛ أي : حكم القضايا ، **والمقصود بالترتب هنا** : الثبوت . مفاد من « حاشية العكاري » (ق ١٦) .

رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ادَّعى النبوَّةَ ، وظهرَتِ المعجزاتُ علىٰ يديهِ ، وهـٰذا القسمُ مُركَّبٌ مِنَ القسمِ الثاني والثالثِ .

فهـٰذهِ الأقسامُ الستةُ منها يَتركَّبُ البرهانُ .

والغرضُ منهُ : حصولُ العلمِ اليقينيِّ .

وأمَّا الجدلُ : فهو ما تألَّفَ مِنْ مُقدِّماتٍ مشهورةٍ ، والمُقدِّماتُ المشهورةُ : ما اعترفَ بهِ الجمهورُ لمصلحةٍ عامَّةٍ أو لسببِ رقَّةٍ أو حميَّةٍ ؛ كقولِنا : هـٰذا ظلمٌ ، وكلُّ ظلمٍ قبيحٌ ؛ فهـٰذا قبيحٌ .

وهـٰذا كاشفٌ لعورتِهِ ، وكلُّ كاشفٍ لعورتِهِ فهو مذمومٌ ؛ فهـٰذا مذمومٌ .

وهـٰذا فقيرٌ ، وكلُّ فقيرٍ تُحمَدُ مواساتُهُ ؛ فهـٰذا تُحمَدُ مواساتُهُ .

وهـٰذا قُتِلَ أخوهُ ، وكلُّ مَنْ قُتِلَ أخوهُ حسُنَ أنْ يقتلَ قاتلَهُ ؛ فهـٰذا حسُنَ أنْ يقتلَ قاتلَهُ .

والغرضُ مِنَ الجدلِ : إمَّا إقناعُ قاصرٍ عنِ البرهانِ ، أو إلزامُ الخصمِ ودفعُهُ .

وأمَّا الخطابةُ : فهي ما تألَّفَ مِنْ مُقدِّماتٍ مقبولةٍ مِنْ شخصٍ معتقَدٍ فيهِ الصدقُ لسرٍّ لا يُطَّلعُ عليهِ ، أو لصفةٍ جميلةٍ ؛ كزيادةِ علمٍ أو زهدٍ ونحوِهِ ، أو مِنْ مُقدِّماتٍ مظنونةٍ ؛ مثلُ : هـٰذا يدورُ في الليلِ بالسلاحِ ، وكلُّ مَنْ يدورُ في الليلِ بالسلاحِ فهو لصٌّ ؛ فهـٰذا لصٌّ .

والغرضُ مِنَ الخطابةِ : ترغيبُ السامعينَ .

وأمَّا الشعرُ : فهو ما تألَّفَ مِنْ مُقدِّماتٍ مُتخيَّلةٍ لترغيبِ النفسِ في شيءٍ أو تنفيرِها عنهُ :

فالأوَّلُ : كقولِنا : هٰذهِ خمرةٌ ، وكلُّ خمرةٍ ياقوتةٌ سيَّالةٌ ؛ فهٰذهِ ياقوتةٌ سيَّالةٌ .

والثاني : كقولِنا : هٰذا عسلٌ ، وكلُّ عسلٍ مِرَّةٌ مُتَهَوَّعَةٌ[1] ، فهٰذه مِرَّةٌ مُتهوَّعةٌ .

والغرضُ مِنَ الشعرِ : انفعالُ النفسِ .

وأمَّا المغالطةُ : فهي ما تألَّفَ مِنْ مُقدِّماتٍ شبيهةٍ بالحقِّ وليسَتْ بهِ ، وتُسمَّىٰ سفسطةً ؛ كقولِنا في صورةِ فرسٍ في حائطٍ : هٰذا فرسٌ ، وكلُّ فرسٍ صَهَّالٌ ، فهٰذا صَهَّالٌ .

أو شبيهةٍ بالمُقدِّماتِ المشهورةِ ، وتُسمَّىٰ مُشاغَبةً ؛ كقولِنا في شخصٍ يَخبِطُ في البحثِ : هٰذا يُكلِّمُ العلماءَ بألفاظِ العلمِ حتىٰ يسكتوا ، وكلُّ مَنْ يُكلِّمُ العلماءَ بألفاظِ العلمِ فهو عالِمٌ ، فهٰذا عالِمٌ .

أو مِنْ مُقدِّماتٍ وهميَّةٍ كاذبةٍ ؛ كأنْ تقولَ : هٰذا ميِّتٌ ، وكلُّ ميِّتٍ جمادٌ ، فهٰذا جمادٌ ، أو تقولَ : هٰذا الميتُ جمادٌ ، وكلُّ جمادٍ لا يُفزِعُ ، فهٰذا لا يُفزِعُ ، فإنَّ النفسَ قد لا تقبلُ هٰذا الدليلَ الصحيحَ

---

(١) المِرَّة : إحدىٰ طبائع البدن الأربع ، والمتهوَّعَةُ : المتقيَّأة ، يقال : لأهوِّعنَّهُ ما أكله ؛ أي : لأستخرجنه من حلقه ، والعسل تتقايؤه النحل ، ويَجمعُ ما أراده المصنف قولُ الشاعر كما في « المثل السائر » (١/ ٣٧٩) : (من البسيط)

تقولُ هٰذا مُجاجُ النحلِ تمدحُهُ ... وإنْ تَعِبْ قلتَ ذا قيءُ الزنابيرِ

لمقدِّماتٍ تَتوهَّمُها كاذبةٍ ، فتقولُ : هـٰذا إنسانٌ يمكنُ قيامُهُ وبطشُهُ ، وكلُّ مَنْ يمكنُ قيامُهُ وبطشُهُ فليسَ بجمادٍ ، أو : فهو مُفزِعٌ ؛ فهـٰذا ليسَ بجمادٍ ، أو : فهو مُفزِعٌ ، وكما إذا رأيتَ حبلاً مصنوعاً علىٰ شكْلِ حيَّةٍ فتعلمُ أنَّه حبْلٌ ، فإذا أُلقِيَ عليكَ خفتَ منهُ ؛ لأنَّ الوهمَ يغلبُ كثيراً على العقلِ ، ما قادَ شيءٌ مثلُ الوهمِ[1] ، تقولُ النفسُ : هـٰذا يشبهُ الحيَّةَ ، أو هـٰذا شكلُ حيَّةٍ ، وكلُّ ما يكونُ كذلكَ فهو مَخُوفٌ ، أو : فالحزمُ الفِرارُ منهُ ، فهـٰذا مَخُوفٌ ، أوِ : الحزمُ الفِرارُ منهُ .

وبمثلِ هـٰذا الوهمِ **وقعَ أكثرُ الناسِ في أنواعِ البدعِ والضَّلالاتِ** ، حتىٰ وقفوا معَ المعتاداتِ ، واشتغلوا بالأكوانِ عن مُكوِّنِها ، فاعتقدوا نافعاً ما ليسَ بنافعٍ ، وضارّاً ما ليسَ بضارٍّ ، فأشركوا معَ اللهِ غيرَهُ ، وأثبتوا الوسائطَ بينَهُ وبينَ خلقِهِ ، وأسندوا التأثيرَ إلىٰ ما ليسَ لهُ تأثيرٌ ، وتوكَّلوا علىٰ مَنْ ليسَ لهُ حولٌ ولا قُوَّةٌ ولا تدبيرٌ ولا تقديرٌ ، ولم يعلموا أنَّ الممكناتِ كلَّها خيالاتٌ تنادي بلسانِ الحالِ الذي هو أفصحُ مِنْ لسانِ المقالِ مَنْ يَقِفُ عندَها وينظرُ[2] : المقصدُ أمامَك ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴾ [البقرة : ١٠٢][3] .

---

(١) في (د) من الأصول : (قادك) بدل (قاد) ، وهي حكمة من « الحكم العطائية » (ص٥٣) .

(٢) في الأصول : (بلسانِ الحالِ أفصحَ . . .) ، والمثبت من (د ، و) ، و(مَنْ يقف) مفعول (تنادي) .

(٣) قطعة من حكمة من « الحكم العطائية » (ص٤٢) .

فهٰذهِ أقسامُ الحُجَّةِ العقليَّةِ .

وجعلَها البيضاويُّ في « الطوالعِ » ثلاثةَ أقسامٍ : البرهانُ ، والخطابةُ وتُسمَّىٰ أيضاً الأمارةَ ، والمغالطةُ ؛ **لأنَّ الحُجَّةَ العقليَّةَ** : إمَّا أنْ تَتركَّبَ مِنْ مُقدِّماتٍ قطعيَّةٍ ، أو مِنْ مُقدِّماتٍ ظنيَّةٍ ، أو مِنْ شبيهةٍ بأحداهما ، **وتُسمَّى الأُولىٰ** : برهاناً ودليلاً ، **والثانيةُ** : خطابةً وأمارةً ، **والثالثةُ** : مغالطةً[١] .

وبالجملةِ : فالمعتمدُ مِنْ هٰذهِ الأقسامِ في تصحيحِ العقائدِ الدينيةِ : **القسمُ الأوَّلُ الذي هو البرهانُ** ، فلذا قلتُ : (مِنَ البراهينِ) ووصفْتُها بـ (القاطعةِ) لكشفِ معناها[٢] ، وإنَّما عطفتُ عليها (الأدلَّةِ) عطفَ عامٍّ علىٰ خاصٍّ ؛ لتدخلَ في ذلكَ الأدلَّةُ العقليَّةُ فيما تُقبَلُ فيهِ مِنَ العقائدِ ؛ وذلكَ كلُّ ما لا تَتوقَّفُ المعجزةُ عليهِ[٣] ؛ كنفْيِ النقائصِ عنهُ تعالىٰ ، وثبوتِ الوحدانيةِ لهُ علىٰ رأْيٍ ، وكوقوعِ بعضِ الممكناتِ مِنَ الحشرِ والرؤيةِ ونحوِهما ، ووصفْتُها بالسطوعِ إشارةً إلى اشتراطِ القطعِ فيها أيضاً ، ولو كان بدلَ هٰذا الكلامِ أنْ يُقالَ : (مِنَ البراهينِ العقليةِ والقواطعِ السمعيَّةِ) . . لكانَ أَبينَ وأحسنَ .

---

(١) انظر « طوالع الأنوار » (ص٦٣) ، وفي (أ) وحدها : (والثانية : خطابة وحقيقة وأمارة) .

(٢) فهي صفة لازمة كاشفة ؛ إذ كل برهان قطعي .

(٣) قوله : (**وذلك**) أي : العقائد التي تُقبَلُ الأدلةُ النقلية فيها . « حامدي » (ص٣٦) .

قولُهُ : (إلا أنْ يكونَ حصلَ لهُ العلمُ) تقييدٌ لِمَا أُطلِقَ في « الإرشادِ » وغيرِهِ[1] .

قولُهُ : (فليشتغلْ بعدَهُ) أي : بعدَ البلوغِ[2] .

* * *

(١) إذ لم يقيد به في « الإرشاد » (ص٣) .

(٢) في هامش (ب) : (بلغت) .

الكلامُ على التّقليد

ولا يرضىٰ لعقائدِهِ حرفةَ التقليدِ ؛ فإنَّها غيرُ مُخلِّصةٍ في الآخرةِ عندَ كثيرٍ مِنَ المحقِّقينَ .

[الحكمُ الحادثُ ينشأُ عن أمورٍ خمسةٍ]

اعلمْ : أنَّ الحكمَ الحادثَ ينشأُ عن أمورٍ خمسةٍ : علمٌ ، واعتقادٌ ، وظنٌّ ، وشكٌّ ، ووهمٌ ؛ لأنَّ الحاكمَ بأمرٍ علىٰ أمرٍ ثبوتاً أو نفياً : إمَّا أنْ يجدَ في نفسِهِ الجزمَ بذلكَ الحكمِ أو لا ، والأوَّلُ : إمَّا أنْ يكونَ لسببٍ ـ وأعني بهِ : ضرورةً أو برهاناً ـ أو لا ، وغيرُ الجزمِ : إمَّا أنْ يكونَ راجحاً علىٰ مقابِلِهِ ، أو مرجوحاً ، أو مساوياً .

فأقسامُ الجزمِ اثنانِ ، وأقسامُ غيرِ الجزمِ ثلاثةٌ ، ويُسمَّى الأوَّلُ مِنْ قسمي الجزمِ : علماً ومعرفةً ويقيناً ، والثاني : اعتقاداً ، ويُسمَّى الأوَّلُ مِنْ أقسامِ غيرِ الجزمِ : ظنّاً ، والثاني : وهماً ، والثالثُ : شكّاً .

[معرفةُ الإيمانِ الصحيحِ مِنْ غيرِهِ]

فإذا عرفتَ هٰذا : فالإيمانُ إنْ حصلَ عن أقسامِ غيرِ الجزمِ الثلاثةِ . . فالإجماعُ علىٰ بطلانِهِ ، وإنْ حصلَ عنِ القسمِ الأوَّلِ مِنْ قسمي الجزمِ ؛ وهو العلمُ . . فالإجماعُ علىٰ صحَّتِهِ ، وأمَّا القسمُ

الثاني ـ وهو الاعتقادُ ـ **فينقسمُ قسمينِ** :

مطابقٌ لِمَا في نفسِ الأمرِ ؛ ويُسمَّى : الاعتقادَ الصحيحَ ؛ كاعتقادِ عامَّةِ المؤمنينَ المقلِّدينَ ، **وغيرُ مطابقٍ** ؛ ويُسمَّى : الاعتقادَ الفاسدَ ، والجهلَ المركَّبَ ؛ كاعتقادِ الكافرينَ .

فالفاسدُ : أجمعوا علىٰ كفرِ صاحبِهِ ، وأنَّهُ آثمٌ غيرُ معذورٍ ، مُخلَّدٌ في النارِ ، اجتهدَ أو قلَّدَ ، ولا يُعتَدُّ بخلافِ مَنْ خالفَ في ذلكَ مِنَ المبتدعةِ[1] .

واختلفوا في الاعتقادِ الصحيحِ الذي حصلَ بمحضِ التقليدِ : فالذي عليهِ الجمهورُ والمحقِّقونَ مِنْ أهلِ السنَّةِ ـ كالشيخِ الأشعريِّ والقاضي والأستاذِ وإمامِ الحرمينِ وغيرِهم مِنَ الأئمَّةِ ـ أنَّهُ لا يصحُّ الاكتفاءُ بهِ في العقائدِ الدينيَّةِ ، **وهو الحقُّ الذي لا شكَّ فيهِ**[2] ، وقد حكىٰ غيرُ واحدٍ الإجماعَ عليهِ ، وكأنَّهُ لم يعتدَّ بخلافِ الحشويةِ وبعضِ أهلِ الظاهرِ ؛ إمَّا لظهورِ فسادِهِ وعدمِ متانةِ علمِ صاحبِهِ ، أو لانعقادِ إجماعِ السلفِ قبلَهُ علىٰ ضدِّهِ .

وحصَّلَ ابنُ عرفةَ في المُقلِّدِ ثلاثةَ أقوالٍ :

---

(١) أشار إلى الجاحظ والعنبري في نفييهما الإثم عن الكافر علىٰ تفصيل عندهما ، قال العلامة العكاري في « حاشيته » (ق ٢٢) : (وقد وقع للبيضاوي قريب ما للعنبري والجاحظ) ، فكثرة الأدلة وجلاؤها دالان على التقصير في الاجتهاد .

(٢) رجع عنه الإمام السنوسي في « شرح العقيدة الصغرىٰ » (ص ١٢٧) تلويحاً ، و« شرح المقدمات » (ص ٢٠٠) تصريحاً .

الأوَّلُ : أنَّهُ مؤمنٌ غيرُ عاصٍ بتركِ النظرِ ، **الثاني** : أنَّهُ مؤمنٌ لـٰكنَّهُ عاصٍ إنْ تركَ النظرَ معَ القدرةِ ، **الثالثُ** : أنَّهُ كافرٌ .

ونصُّهُ في « شاملِهِ » الذي حاذىٰ بهِ « طوالعَ البيضاويِّ » : (**التقليدُ** : اعتقادٌ جازمٌ لقولِ غيرِ معصومٍ ، فيخرجُ : اعتقادُ قولِ الرسولِ ، والإجماعِ ، ومعرفةُ مدلولِ الشهادتينِ ، والمعادِ والفتنةِ[1] ؛ إمَّا بدليلٍ إجماليٍّ معجوزٍ عن تقريرِهِ وحلِّ شُبَهِهِ ، أو تفصيليٍّ مقدورٍ عليهِما فيهِ .

ففي إيمانِ ذي التقليدِ فيهما[2] لا معَ عصيانِهِ بترْكِ نظرِهِ إنْ قَدَرَ ، أو معَهُ[3] ، ثالثُها : هو كافرٌ ؛ **لنقلِ المُقترَحِ** معَ عزِّ الدينِ والآمديِّ مُحتجِّينَ بأنَّ أكثرَ مَنْ دخلَ الإسلامَ علىٰ عهدِهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ لم يكونوا عارفينَ بالمسائلِ الأصوليَّةِ ، وحكمَ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ بإسلامِهم ، **ونقلِ الآمديِّ** عن بعضِ المتكلِّمينَ وأبي هاشمٍ ، معَ مقتضىٰ **قولِ الفهريِّ** : « اكتفاؤُهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ بالنطقِ بالشهادتينِ **إنَّما هو في الأحكامِ الظاهرةِ ، لا فيما ينجي مِنَ الخلودِ في النارِ** » ، **وقولِ « الشاملِ »** : مَنْ ماتَ بعدَ مُضيٍّ ما يسعُ نظرَهُ وتَرَكَهُ

---

(١) **أراد** : معرفة أحوال يوم القيامة ، وفتنة القبر . انظر « حامدي » (ص٤٠) .

(٢) **يعني** : العقائد العقلية ، والعقائد السمعية ، وفي هامش (د) : (وفي نسخة أخرىٰ : « ذي التقليد فيها » بضمير المفرد المؤنث ، وعليها فلا إشكال لعود الضمير على الثلاثة) ، ومثَّل للعقائد العقلية بمدلول الشهادتين ، وللسمعية بالمعاد والفتنة .

(٣) قوله : (**لا مع عصيانه**) إشارة للقول الأول ، و(**أو معه**) ، للقول الثاني .

اختياراً . . كافرٌ ، وإنْ ماتَ قبلَ مضيٍّ ما يسعُ ذلكَ معَ تركِهِ النظرَ اختياراً فيما أدركَ منهُ . . قولا القاضي[1] : « الأصحُّ كفرُهُ » ، بعدَ قولِهِ : « يمكنُ ألا يُكفَّرَ » .

وفي وجوبِ المعرفةِ على الأعيانِ بالدليلِ الإجماليِّ وعلى الكفايةِ بالتفصيليِّ . . نَقْلا الآمديِّ عنِ الإمامِ وغيرِهِ قائلاً : « مَنْ كانَ اعتقادُهُ دونَ دليلٍ ولا شبهةٍ . . فهو مؤمنٌ عاصٍ بتركِ النظرِ » .

الفهريُّ[2] : لا نزاعَ بينَ المتكلِّمينَ في عدمِ وجوبِ المعرفةِ بالدليلِ التفصيليِّ على الأعيانِ ، وإنَّما هو كفايةٌ ، وظاهرُ قولِ ابنِ رشدٍ في « نوازلِهِ » : إنَّما هي بالدليلِ التفصيليِّ . . مندوبٌ إليهِ ، لا فرضُ كفايةٍ) انتهىٰ[3] .

قلتُ : وبالجملةِ : فالذي حكاهُ غيرُ واحدٍ عن جمهورِ أهلِ السنَّةِ ومحقِّقِيهم : أنَّ التقليدَ لا يكفي في العقائدِ ، ولهـٰذا قال ابنُ الحاجبِ في العقيدةِ المنسوبةِ لهُ بعدَ قولِهِ : (إنَّ الإيمانَ هو التصديقُ ، وهو حديثُ النفسِ التابعُ للمعرفةِ ، لا المعرفةُ على الأصحِّ) ، قالَ : (ولا يكفي التقليدُ في ذلكَ على الأصحِّ) انتهىٰ[4] .

---

(١) قولا القاضي : مبتدأ حذف خبره ؛ أي : وإن مات . . . ففي ذلك قولا القاضي . « حامدي » (ص٤١) .

(٢) يعني : الفهري قال ، أراد بذلك معارضة القول الثاني . مفادٌ « حامدي » (ص٤٢) .

(٣) انظر « المختصر الكلامي » للإمام ابن عرفة (ص١١٠) .

(٤) انظر « تحرير المطالب لما تضمَّنته عقيدة ابن الحاجب » (ص٨٠ ـ ٨٦) .

قلتُ : ويدلُّ علىٰ مذهبِ الجمهورِ : قولُهُ تعالىٰ : ﴿ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [هود : ١٤] ، فأمرَ بالعلمِ لا بالاعتقادِ ، وقد علمتَ الفرقَ بينَهما[١] ، وقولُهُ : ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد : ١٩] ، وقولُهُ : ﴿ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًۢا ﴾ [الطلاق : ١٢] ، وقولُهُ : ﴿ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا ﴾ [المدثر : ٣١] ، واليقينُ بمعنى العلمِ ، وقولُهُ : ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ﴾ [يوسف : ١٠٨] ، والبصيرةُ : معرفةُ الحقِّ بدليلِهِ ، فمَنْ لم يكنْ علىٰ بصيرةٍ في عَقْدِهِ لم يكنْ مُتَّبعاً للنبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ؛ عملاً بمقتضىٰ عكسِ النقيضِ الموافقِ[٢] ، فلا يكونُ مؤمناً[٣] .

ويدلُّ عليهِ أيضاً : قولُهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « إِنَّ ٱللهَ أَمَرَ عِبَادَهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَ بِهِ عِبَادَهُ ٱلْمُرْسَلِينَ »[٤] ، ومعلومٌ أنَّ التقليدَ لا يصحُّ في حقِّ المرسلينَ ، وقولُهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنْ لا إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللهُ . دخَلَ ٱلْجَنَّةَ »[٥] ، ولم يقلْ : وهو يعتقدُ .

وكلُّ آيةٍ في القرآنِ ذامَّةٍ للتقليدِ ، وآمرةٍ بالنظرِ والاعتبارِ . . دليلٌ علىٰ ذلكَ ؛ كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ ﴾ [يونس : ١٠١] ، وقولِهِ جلَّ

---

(١) انظر (ص ١٤١) .
(٢) وهو : كل من ليس علىٰ بصيرة ليس متبعاً لي . « حامدي » (ص٤٣) .
(٣) في (د) وحدها زيادة : (عند بعضهم) ، وهي غير مناسبة للسياق .
(٤) رواه مسلم (١٠١٥) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .
(٥) رواه مسلم (٢٦) من حديث سيدنا عثمان رضي الله عنه .

وعلا : ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ ﴾ [الأعراف : ١٨٤] ، وقولِهِ سبحانَهُ : ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ . . . ﴾ [البقرة : ١٦٤] الآيةَ ، وحَذَّرَ سبحانَهُ المتأنِّيَ بالنظرِ بخوفِ قرْبِ موتِهِ ، فيفوتَهُ النظرُ بتأنِّيهِ ، فيموتَ غيرَ مؤمنٍ[1] ، فقالَ بعدَ قولِهِ : ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ﴾ [الأعراف : ١٨٥] ، **وإجماعُ الصحابةِ أيضاً دليلٌ على وجوبِ النظرِ** ؛ فإنَّها لم تزلْ تذمُّ التقليدَ وتُحذِّرُ منهُ ، وهو قولٌ شائعٌ بينَهم مِنْ غيرِ نكيرٍ .

وقالَ القاضي رضيَ اللهُ عنهُ : (التقليدُ في علمِ التوحيدِ محالٌ ؛ لأنَّهُ إمَّا أنْ يُؤمَرَ بتقليدِ مَنْ شاءَ ، أو بتقليدِ المحقِّ ، والأمرُ بتقليدِ مَنْ شاءَ يلزمُ منهُ أنْ يكونَ مَنْ قَلَّدَ الكَفَرَةَ ممتثلاً ، وهو خلافُ الإجماعِ ، وإنْ أُمِرَ بتقليدِ المحقِّ : فإمَّا أنْ يُؤمَرَ بتقليدِ المحقِّ عندَ اللهِ تعالىٰ وإنْ لم يَعلَمْ هو كونَهُ مُحِقّاً ، أو بشرطِ علمِهِ بكونِهِ مُحِقّاً ، والأوَّلُ مِنْ تكليفِ المحالِ ، والثاني لا يعلمُ كونَهُ محقّاً إلا بعدَ النظرِ القويمِ ، وإذا نظرَ خرجَ عن كونِهِ مُقلِّداً ، وإنْ قيلَ : يُؤمَرُ بتقليدِ مَنْ غلبَ علىٰ ظنِّهِ أنَّهُ على الحقِّ كما في الفروعِ . . لزمَ أنْ يكونَ كلُّ مَنْ قَلَّدَ مبتدعاً أو كافراً بناءً علىٰ رجحانِ قولِهِ في ظنِّهِ ممتثلاً ، والإجماعُ علىٰ خلافِهِ)[2] .

وأمَّا ما اغترَّ بهِ القائلُ بصحَّةِ التقليدِ ؛ مِنِ اكتفاءِ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ

---

(١) في (د) وحدها زيادة : (عند بعضهم) .

(٢) انظر « حاشية العطار علىٰ شرح جمع الجوامع » (٢/ ٤٤٣) .

عليهِ وسلَّمَ وأصحابِهِ رضيَ اللهُ عنهم بإجراءِ أحكامِ الإسلامِ ورفعِ القتالِ بمجرَّدِ النطقِ بكلمتيِ الإيمانِ مِنْ غيرِ بحثٍ منهم على السرائرِ . **فلا دليلَ فيهِ** ؛ لأنَّ ذلكَ إنَّما هو مِنْ بابِ إجراءِ الأحكامِ على المظانِّ والظواهرِ ، وليسَ كلامُنا فيهِ ، **وإنَّما كلامُنا فيما بينَ العبدِ وربِّهِ ، وفيما ينجيهِ مِنَ الخلودِ معَ سائرِ الكفرةِ في النارِ** ، وقد أجرى النبيُّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ أحكامَ الإسلامِ علىٰ مَنْ قُطِعَ بأردأِ كفرٍ فيهِ مِنَ المنافقينَ ، ولم يدلَّ ذلكَ علىٰ أنَّهم كذلكَ في الآخرةِ ، وإلىٰ هٰذا المعنىٰ أشرتُ بقولي : (**فإنَّها غيرُ مُخلِّصةٍ في الآخرةِ**) ؛ أي : وأمَّا في الدنيا : فمبنىٰ أحكامِها على الظواهرِ ، وعن هٰذا قالَ الغزاليُّ : (لا تُحرَّكُ عقائدُ العامَّةِ ، ويُتركونَ علىٰ ما هم عليهِ)[1] ؛ يعني : لأنَّ السنَّةَ مضَتْ بعدمِ البحثِ عنِ الضَّمائرِ ، وأنَّها إنَّما تنكشفُ في الآخرةِ يومَ تُبلَى السرائرُ ، **وإنَّما يجبُ بثُّ العلمِ لِمَنْ سألَهُ وكانَ أهلاً لهُ** ، لا لِمَنْ أعرضَ عنهُ أو لم يكنْ أهلاً لهُ ، ويعني واللهُ أعلمُ : **ما لم يَظهرِ المُنكَرُ في عقائدِهم كزمنِنا هٰذا** ، فيجبُ تغييرُ المنكرِ والتلطُّفُ في تعليمِهمُ الحقَّ بما تسعُهُ عقولُهم ، **وقد جعلَ اللهُ سبحانَهُ في الألفاظِ والأدلَّةِ سعةً** ، فكلٌّ يُخاطَبُ علىٰ قدْرِ فهمِهِ ، واللهُ المستعانُ .

[تفنيدُ شُبهِ القائلينَ بصحةِ التقليدِ]

واحتجَّ بعضُهم ممَّنْ يميلُ إلىٰ صحَّةِ القولِ بالتقليدِ ، بل ويرىٰ رجحانَهُ علىٰ درجةِ الاجتهادِ والنظرِ في علمِ التوحيدِ . . بأوْجُهٍ :

---

(١) انظر « الاقتصاد في الاعتقاد » (ص ١٠٦) .

أحدُها : أنَّا نقطعُ أنَّ أبا بكرٍ وعمرَ وسائرَ الصحابةِ رضيَ اللهُ عن جميعِهم ماتوا ولم يعرفوا الجوهرَ والعَرَضَ ، ونُقِلَ عن الأستاذِ ابنِ فُورَكَ أنَّهُ قالَ : (لو لم يدخلِ الجنةَ التي عرضُها السماواتُ والأرضُ إلا مَنْ يعرفُ الجوهرَ والعرضَ . . لبقيَتْ خاليةً) .

الثاني : حُكِيَ عن بعضِ السلفِ أنَّهُ قالَ : (عليكم بدينِ العجائزِ)[1] ، وحُكِيَ عنِ الإمامِ الفخرِ أنَّهُ قالَ عندَ موتِهِ : (اللهمَّ ؛ إيمانَ العجائزِ)[2] .

وقالَ عمرُ بنُ عبدِ العزيزِ رضيَ اللهُ عنهُ لرجلٍ سألَهُ عنِ الأهواءِ : (عليكَ بدينِ الصبيِّ الذي في الكُتَّابِ، ودينِ الأعرابيِّ ، ودعْ ما سواهما)[3] .

الثالثُ : أنَّا نجدُ بعضَ المقلِّدينَ أقوىٰ إيماناً وأرسخَ اعتقاداً ممَّنْ نظرَ في علمِ التوحيدِ .

قلتُ : لا يخفىٰ فسادُ ما تمسَّكَ بهِ علىٰ كلِّ مُوفَّقٍ[4] .

أمَّا الثالثُ ـ وهو رجحانُ إيمانِ بعضِ المقلِّدينَ علىٰ إيمانِ مَنْ نظرَ ـ : فهو مِنَ المصادرةِ على المطلوبِ ؛ لأنَّ جمهورَ الأئمَّةِ يرونَ

---

(١) انظر « المقاصد الحسنة » (٧١٤) .

(٢) لم يثبت عنه ، ووصيته التي رواها ابن أبي أصيبعة في « عيون الأنباء » (ص٤٦٦) تعارضه .

(٣) رواه ابن سعد في « طبقاته » (٥/ ٣٧٤) ، واللالكائي في « السنة » (٢٥٠) .

(٤) فيه تلويح بذمِّ المستدلِّ بتلك الأدلة حيث جعله غير موفق . « حامدي » (ص٤٧) .

وجوبَ النظرِ وتحريمَ الاقتصارِ على التقليدِ ، وبعضَهم يرىٰ أنْ لا إيمانَ للمُقلِّدِ أصلاً[1] ، فكيفَ يَدَّعي رجحانَهُ ؟! وأيضاً فممَّا لا يدخلُ تحتَ فهْمِ عاقلٍ : أنَّ الجزمَ المستندَ إلىٰ مجرَّدِ التقليدِ ـ ومِنْ لازمِهِ قَبولُ احتمالِ النقيضِ ـ يكونُ مساوياً للجزمِ الذي أنتجَتْهُ البراهينُ بحيثُ لا يحتملُ النقيضَ بوجْهٍ مِنَ الوجوهِ .

[قد تحصلُ المعرفةُ مِنْ غيرِ نظرٍ خرقاً للعادةِ]

ولعلَّهُ أرادَ بعضَ مَنْ لم ينظرْ مِنْ أولياءِ اللهِ ، وخُرِقَتْ في حقِّهِ العادةُ ، ووُهِبَ لهُ مِنَ المعارفِ ما لا يُتوصَّلُ إليهِ بالنظرِ ، حتىٰ صارَتْ علومُ الناظرينَ بالنسبةِ إلىٰ ما أُعطِيَ مِنَ العلومِ كلا شيءٍ ، وإذا أرادَ هـٰذا فليسَ هو مِنْ محلِّ النزاعِ ؛ لأنَّ نزاعَنا في المقلِّدِ ، وهـٰذا الذي ذكرَ ليس بمقلِّدٍ ، بل هو كالناظرِ في أنَّ الحاصلَ لهُ علمٌ لا اعتقادٌ ، وتوقُّفُ العلمِ غيرِ الضروريِّ على النظرِ إنَّما هو بحسَبِ العادةِ ، ويجوزُ في قدرةِ اللهِ تعالىٰ أنْ يجعلَ العلومَ النظريَّةَ لِمَنْ شاءَ ضروريةً ؛ بحيثُ لا يُفتقَرُ في تحصيلِها إلىٰ نظرٍ ، إلا أنَّ تجويزَ مثلِ هـٰذا الخارقِ الذي لم يُعْطَ إلا للنادرِ مِنَ الأولياءِ . . لا يُسقِطُ وجوبَ النظرِ في حقِّ مَنْ لم يَحصُلْ لهُ هـٰذا المَقامُ ، والذي جرَتْ بهِ العادةُ وأمرَ بهِ الشرعُ تحصيلُ العلومِ مِنْ طريقِها المألوفِ ؛ وهو الاجتهادُ في النظرِ ، والتعلُّمُ مِنَ

---

(١) قوله : (وجوب النظر وتحريم الاقتصار على التقليد ، وبعضهم يرىٰ) زيادة من (د ، هـ ، و) ، وهي لا تليق بالسياق عند المتأمل ، كما نبَّهَ العلامة العكاري في « حاشيته » (ق ٢٩) .

العلماءِ ، والتزامُ التعبِ في الدرسِ ، والرحلةُ في طلبِ الفوائدِ ، وقد رُوِيَ في الحديثِ : (لا يُستطاعُ العلمُ براحةِ الجسمِ)[1] ، و« ٱطْلُبُوا ٱلْعِلْمَ وَلَوْ بِٱلصِّينِ »[2] ، وورد : « إِنَّمَا ٱلْعِلْمُ بِٱلتَّعَلُّمِ »[3] .

وقالَ اللهُ تعالىٰ لنبيِّهِ يحيىٰ عليهِ السلامُ : ﴿ يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ ﴾ [مريم : ١٢] ، وقالَ لكليمِهِ موسىٰ عليهِ السلامُ : ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ . . . ﴾ إلىٰ قولِهِ : ﴿ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ ﴾ [الأعراف : ١٤٥] ، وقالَ جلَّ وعلا : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ . . . ﴾ [التوبة : ١٢٢] الآيةَ .

وكانَ السلفُ الصالحُ يرتحلُ أحدُهم لطلبِ الفائدةِ الواحدةِ مسيرةَ شهرٍ ، ولقد سافرَ كليمُ اللهِ موسىٰ عليهِ السلامُ معَ ما أُعطِيَ مِنْ علمِ كلِّ شيءٍ للقاءِ الخضرِ عليهِ السلامُ حتىٰ مَسَّهُ التعبُ في ذلكَ ، وقالَ : ﴿ لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا ﴾ [الكهف : ٦٢][4] .

وإنْ أرادَ بالإيمانِ ما ينشأُ عنهُ مِنْ أعمالِ البرِّ ، وأنَّ بعضَ المقلِّدينَ يَتحفَّظُ مِنَ المعاصي ، ويلتزمُ مِنَ القيامِ بالأوامرِ ما لا يُوجَدُ في كثيرٍ

---

(١) هو عند مسلم (٦١٢) من رواية يحيى بن أبي كثير عن أبيه يحكيه .

(٢) رواه البيهقي في « شعب الإيمان » (١٥٤٣) من حديث سيدنا أنس رضي الله عنه .

(٣) رواه الطبراني في « المعجم الكبير » (١٩/ ٣٩٥) من حديث سيدنا معاوية رضي الله عنه ، وعلقه البخاري (١/ ٢٥) .

(٤) رواه البخاري (١٢٢) ، ومسلم (٢٣٨٠) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما .

مِنَ العلماءِ . . **فمُسلَّمٌ** ؛ لأنَّ الانتفاعَ بالعلمِ بيدِ اللهِ ، وليسَ بينَ العلمِ والعملِ ربطٌ عقليٌّ ، **إلا أنَّ هـٰذا لا يقدحُ في وجوبِ العلمِ ولا في شرفِهِ** ، وليسَ العلمُ هو الذي حملَ العالمَ على المخالفةِ حتىٰ يقدحَ في شرفِهِ، ولا التقليدُ هو الذي حملَ المقلِّدَ على الموافقةِ حتىٰ يدَّعيَ شرفَهُ، بل إنَّما يحملُ العلمُ في الحقيقةِ لو صاحبَهُ التوفيقُ على الموافقةِ .

[فضلُ العلمِ على العملِ]

ثم هـٰذا العالِمُ المخالفُ بالجوارحِ **هو أحسنُ حالاً مِنَ المقلِّدِ الموافقِ** ؛ لأنَّ المقلِّدَ قالَ الجمهورُ بعدمِ صحَّةِ إيمانِهِ ، **فلا يكونُ لهُ عَملٌ** ، **ولَقليلُ العملِ معَ العلمِ أفضلُ مِنْ كثيرِ العملِ بلا علمٍ** ، بل لا أثرَ للعملِ الخالي عنِ العلمِ أصلاً ، وقد شَدَّدَ رهبانُ النصارىٰ ومَنْ في معناهم مِنَ الجهلةِ علىٰ أنفسِهم في الدنيا تشديداً عظيماً ، ومعَ ذلكَ لا ينفعُهم شيئاً في الآخرةِ .

ثم لو جئنا لِعَدِّ المحاسنِ والأعمالِ التي اتَّصفَ بها أكثرُ العلماءِ مِنْ أئمَّةِ المسلمينَ ومشايخِ الأولياءِ الذينَ هم قدوةُ المتقينَ وما لهم مِنَ العلومِ ، ثم بثِّها تعليماً وتأليفاً وجهاداً لكلِّ مبطِلٍ حتى انقطعَ مِنْ كلِّ جاهلٍ ومبتدعٍ التشوُّفُ إلى الاختلاسِ مِنَ الدينِ . . **لغابَ في أدنىٰ مَكْرُمةٍ لهم جميعُ أعمالِ عامَّةِ المسلمينَ** ، لـٰكنَّ مشاهدةَ المتشبِّهينَ بأهلِ العلمِ وليسوا منهم ، وعِزَّةَ وجودِ أهلِ العلمِ على الحقيقةِ . . هي التي جسَّرَتِ الجاهلَ بمناقبِ مَنْ مضىٰ مِنْ أئمَّةِ المسلمينَ علىٰ ذكرِ مُترهِّبي العامَّةِ في مَعرِضِ ذكرِ العلماءِ الراسخينَ ، رضيَ اللهُ تعالىٰ

عنهم ، ونفعَنا بهم ، وحشرَنا في زمرتِهم[1] .

[شبهةٌ : عليكم بدينِ العجائزِ والصبيِّ والأعرابيِّ]

وأمَّا الثاني ـ وهو ما حكاهُ عن بعضِ السلفِ مِنْ قولِهِ : (عليكم بدينِ العجائزِ) ـ : فلا دليلَ فيهِ أيضاً على صحَّةِ التقليدِ ؛ لأنَّ مرادَ هـٰذا القائلِ : الأمرُ بالتمسُّكِ بما اجتمعَ عليهِ السلفُ الصالحُ مِنَ الصحابةِ والتابعينَ حتىٰ وصلَ علمُهُ إلىٰ مَنْ ليسَ أهلاً للنظرِ ؛ كالعجائزِ ، والصبيانِ في الكُتَّابِ ، والأعرابِ أهْلِ البدْوِ ، وتركُ ما أحدثَهُ المبتدعةُ مِنَ القدريَّةِ والمرجئةِ والجبريَّةِ والروافضِ وغيرِهم ممَّا لا وجودَ لهُ في أعصارِ السلفِ الصالحِ خاصِّهم وعامِّهم ، وذكرُ أمثلةِ ذلكَ على الاستيفاءِ يطولُ ، ولنذكرِ البعضَ ليتبيَّنَ بهِ المرادُ :

فمِنْ ذلكَ : ما أحدثَهُ المعتزلةُ مِنْ تقييدِ إرادةِ اللهِ جلَّ وعلا بالطاعةِ ، وأنَّ الكفرَ والمعاصيَ لم يُرِدْها اللهُ عزَّ وجلَّ ، وإنَّما العبادُ أوقعوا ما لم يُرِدْهُ اللهُ جلَّ وعزَّ ، ومعلومٌ أنَّ هـٰذهِ ضلالةٌ لا مستندَ لها ، وإنَّما الذي اشتَهرَ في زمنِ السلفِ الصالحِ ، وتلقَّاهُ منهمُ الخلفُ ، ولَهِجَ بهِ الصغيرُ والكبيرُ ، والذكرُ والأنثىٰ ، والحرُّ والعبدُ ، والحاضرُ والبادي ، حتىٰ صَار كأنَّهُ معلومٌ مِنْ دينِ المسلمينَ ضرورةً ، يَلهَجُ بهِ مَنْ عرفَ معناهُ ومَنْ لم يعرفْ . . وقوعُ الكائناتِ كلِّها بإرادةِ اللهِ تعالىٰ ، وأنَّ ما شاءَ اللهُ كانَ ، وما لم يشأْ لم يكنْ ، حتىٰ إنَّ جهلةَ العصاةِ يعتذرونَ عن معاصيهم بإرادةِ اللهِ تعالىٰ منهم

---

(1) في هامش (ب) : (بلغت) .

ذلكَ ، ولو أرادَ اللهُ تعالىٰ بهم خيراً لَمَا عَصَوا .

ونحوُ هـٰذا : ما أنكرَهُ المعتزلةُ مِنْ جوازِ العفْوِ عمَّنْ ماتَ مُصِرّاً على المعاصي ، وإنكارِ الشفاعةِ لهُ ، وإنكارِ خلْقِ الجنَّةِ والنارِ ، ومثلُ هـٰذا كثيرٌ في العقائدِ .

ويدلُّ قطعاً علىٰ هـٰذا التأويلِ الذي ذكرناهُ : إتيانُ عمرَ بنِ عبدِ العزيزِ بمثلِ هـٰذا جواباً للسائلِ عنِ الأهواءِ ، فكأنَّهُ قالَ لهُ : عليكَ في الدينِ بما كانَ عليهِ السلفُ ، وتلقَّاهُ منهمُ الخلفُ ، ودعْ ما يناقضُ ذلكَ ممَّا أحدثَهُ المبتدعةُ .

بل نقولُ : هـٰذهِ الألفاظُ التي اغترَّ بها مَنْ مالَ إلى التقليدِ ، وحَذَّرَ مِنَ النظرِ في التوحيدِ . . هي في الحقيقةِ حُجَّةٌ عليهِ لا لهُ ؛ لأنَّ علماءَ السنَّةِ رضوانُ اللهِ عليهم إنَّما ألَّفوا في علمِ التوحيدِ ليبيِّنوا للناسِ ما كانَ عليهِ السلفُ الصالحُ ، وصارَ لشهرتِهِ ووضوحِهِ قبلَ ظهورِ البدعِ ديناً لعجائزِهم وإمائِهم وأهْلِ بدْوِهم وصبيانِ كُتَّابِهم ، وزادوا بأنْ حصَّنوهُ بالبراهينِ العقليَّةِ التي تنتهي إلىٰ ضروراتِ العقلِ ، بحيثُ يخرجُ مَنْ أنكرَها عن ديوانِ العقلاءِ ، وبالأدلَّةِ النقليَّةِ القطعيَّةِ فيما تقبلُ فيهِ ، فهم رضيَ اللهُ عنهم جعلوا علىٰ حرزِ دينِ الإسلامِ أسواراً لمَّا قدمَتْ جيوشُ المبتدعةِ التي لا تُحصىٰ كثرةً تريدُ استلابَ ذلكَ الدينِ وإبدالَهُ بجهالاتٍ يهلِكُ مَنِ اتَّبعَها .

ثم لمَّا أتَتِ المبتدعةُ بمعاولِ الشبهاتِ لتهدمَ بها أسوارَ الأدلَّةِ ، وبسلالمِ الأوهامِ والتخيُّلاتِ لتتجاوزَ بها إلىٰ حرزِ الدينِ . . بالغَتِ

العلماءُ رضيَ اللهُ عنهم في الاحتياطِ للدينِ ، ونظرَتْ بعينِ الرحمةِ لجميعِ المسلمينَ ، فأفسدَتْ عليهم تلكَ الشبهاتِ ، وفسخَتْ لهم تلكَ الأوهامَ والتخيُّلاتِ ؛ بأجوبةٍ قاطعةٍ لا يجدُ العاقلُ عنِ الإذعانِ إليها سبيلاً ، وأنفقوا رضيَ اللهُ عنهم في جميعِ ذلكَ الذخائرَ التي حصلَتْ لهم مِنَ الكتابِ والسنَّةِ وأصحابِ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، الذينَ همُ القدوةُ لهٰذهِ الأمَّةِ ، وقد كانَ حرزُ الدينِ محفوظاً في عهدِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ أنْ يتجاسرَ أحدٌ يرومُ الاختلاسَ منهُ ، وإنَّما تجاسرَ مَنْ تجاسرَ عندَ غَيبتِهِ ، لٰكنْ لم يمتْ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ حتىٰ وَرَّثَ علماءَ أُمَّتِهِ وأهلَ سنَّتِهِ مِنَ المعارفِ ما يدفعونَ بهِ كلَّ عدوٍّ يريدُ الاختلاسَ مِنْ دينِهم .

أَحَلَّ أُمَّتَهُ فِي حِرْزِ مِلَّتِهِ ... كَٱللَّيْثِ حَلَّ مَعَ ٱلْأَشْبَالِ فِي أَجَمِ[1]

فحينَ قدمَ الأعداءُ بعدَ موتِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ لهدمِ حصنِ الدينِ . . أنفقوا في تحصينِهِ أعظمَ تحصينٍ تلكَ الذخائرَ التي ورثُوها ، واستعملوا آلاتِ عقولِهم في وجوهِ إنفاقِها ، ولم تزلْ أرباحُ تلكَ الذخائرِ مِنْ زيادةِ المعارفِ تتوالىٰ عليهم ، وينفقونَها عندَ الاحتياجِ إليها ، فهٰذا **حالُ علماءِ السنَّةِ الذينَ تكلَّموا في علمِ التوحيدِ** ، وألَّفوا فيهِ التواليفَ ، جزاهُمُ اللهُ أفضلَ جزاءٍ .

فباللهِ أيُّها المقلِّدُ الذي يستدلُّ بما لا يحيطُ بهِ علماً ؛ مَنْ كانَ يقفُ لردِّ أهلِ البدعِ حينَ خاضوا معَ كثرتِهم وعظيمِ احتيالِهم في شبهاتِهم ،

---

(١) من البسيط ، بيت ذائع من « بردة المديح » للإمام البوصيري .

ولهمُ المنزلةُ في الدنيا بحيثُ يتمكَّنونَ بها مِنْ سَوْقِ الناسِ إلىٰ أغراضِهم . . لولا ما نهضَ لهم رجالُ اللهِ مِنَ العلماءِ الراسخينَ ؟! وأيُّ دينٍ يبقىٰ لعجوزٍ أو صبيٍّ أو مُقلِّدٍ لولا بركةُ أولئكَ العلماءِ رضيَ اللهُ عنهم ؟! وأيُّ جهادٍ يوازي جهادَ هـٰؤلاءِ العلماءِ ؟! وأيُّ رباطٍ يماثلُ رباطَهم وعكوفَهم على استعمالِ العقولِ وتحبيسِها مُدَّةَ الحياةِ على الجَوَلانِ فيما يحفظُ دينَ المسلمينَ ؟! فمهما لاحَ لهم مُختلِسٌ يريدُ شيئاً مِنَ الدينِ . . قابلوهُ بشهابٍ مِنْ نيِّراتِ البراهينِ[1] ، فردُّوه خاسئاً لم ينقلبْ إلا بأعظمِ فضيحةٍ ، وأينَ هـٰذا الجهادُ ورباطُهُ مِنْ جهادِ السيوفِ ورباطِ الثغورِ الذي غايتُهُ حفظُ نفسٍ أو مالٍ لا بدَّ في الدنيا مِنْ فراقِهما ، والأوَّلُ حفظُ دينٍ لو ذهبَ لهلكَ الناسُ في عذابِ جهنَّمَ أبدَ الآبدينَ ؟!

وقد رُوِيَ : أنَّ الأستاذَ أبا إسحاقَ الإسفرايينيَّ رضيَ اللهُ عنهُ صَعِدَ في زمنِ هيجانِ المبتدعةِ إلىٰ جبلِ لُبنانَ ؛ وهو مُتعبَّدٌ لأولياءِ اللهِ تعالىٰ وخلوةٌ لهم عنِ الناسِ ، فوجدَهم هنالكَ يتعبَّدونَ ، فقالَ لهم : يا أَكَلَةَ الحشيشِ ؛ هربتُم إلىٰ هـٰذا الموضعِ تَتعبَّدونَ وتركتُم أُمَّةَ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ في أيدي المبتدعةِ ؟! فقالوا لهُ : أيُّها الأستاذُ ؛ لا قدرةَ لنا علىٰ مخالطةِ الخلْقِ ، وأنت الذي أقدرَكَ اللهُ علىٰ ذلكَ ، فأنت أهلُهُ ، فرجعَ رضيَ اللهُ عنهُ واشتغلَ بالردِّ على المبتدعةِ ، وألَّفَ كتابَهَ « الجامعُ بينَ الجليِّ والخفيِّ » .

---

(١) كذا في (ب) وهي نسخة العلامة المنجور ، وفي غيرها : (نيران) بدل (نيرات) .

ورُوِيَ : أنَّ الأستاذَ أبا بكرِ بنَ فُورَكَ لمَّا قرأَ مِنَ العلومِ ما قُدِّرَ لهُ اعتزلَ عنِ الناسِ للعبادةِ ، فسمعَ هاتفاً يقولُ : الآنَ إذْ صرتَ حُجَّةً مِنْ حُجَجِ اللهِ علىٰ خلقِهِ صرتَ تهربُ مِنَ الخلقِ ؟! فرجعَ إلى التعليمِ .

فإنْ قلتَ : إذا كانَ مرادُ عمرَ بنِ عبدِ العزيزِ ومَنْ ذُكِرَ معَهُ ما تأوَّلتَ عنهم . . فما بالُ اللفظِ عُدِلَ بهِ عن صريحِ المرادِ ؛ وذلكَ أنْ يُقالَ في جوابِ السائلِ مثلاً : (عليكَ بما كانَ عليهِ الصحابةُ والسلفُ الصالحُ) إلىٰ أنْ قيلَ : عليكم بدينِ العجائزِ ، وعليكَ بدينِ الصبيِّ . . . إلىٰ آخره ؟

قلتُ : سببُ ذلكَ واللهُ أعلمُ : أنَّ تلكَ المقالةَ صدرَتْ منهم في زمانِ هيجانِ البدعِ ، ويدلُّ علىٰ ذلكَ سؤالُ الرجلِ عمرَ بنَ عبدِ العزيزِ عنِ الأهواءِ ، وكانَ الزمانُ إذْ ذاكَ لم يخلُ عن بقيَّةِ السلفِ الصالحِ المعتنينَ بالدينِ وبتعليمِهِ للأهلِ والولدِ والأَمَةِ والعبدِ ، حتىٰ كانَ الجميعُ يعرفونَ ما يخصُّهم في دينِهم أكملَ معرفةٍ ؛ امتثالاً لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا ﴾ [التحريم : ٦] ، وليتَ أكابرَ علماءِ زمانِنا كانوا في معرفةِ السننِ مثلَ إماءِ علماءِ السلفِ الصالحِ أو نسائِهم أو صبيانِهم .

فلمَّا هاجَتِ البدعُ ، وخِيفَ علىٰ مَنْ هو ضعيفُ النظرِ أنْ يخرجَ إلىٰ شيءٍ منها . . قيلَ لهُ : عليكَ بدينِ العجائزِ والصبيانِ ؛ لأنَّهم إنَّما اكتسبوهُ مِنْ تربيةِ الصحابةِ والتابعينَ لهم بإحسانٍ ، والابتداعُ مِنْ قِبَلِهم

مأمونٌ ، وأهلُ البدعِ لا يقصدونَهم بالمخالطةِ ، فأمنوا مِنَ التلوُّثِ بأقذارِ البدعِ علىٰ عقائدِهمُ التي أتقنوها ؛ بما يُحتاجُ إليهِ مِنَ البراهينِ ، علىٰ حسَبِ ما أخذوهُ مِنَ السلفِ الصالحِ ، وفهموهُ مِنَ الكتابِ والسنَّةِ ؛ لسهولةِ ذلكَ عليهم ؛ إذْ هم عربٌ لم تستولِ علىٰ ألسنتِهمُ العُجمةُ ، ولا صَعِدَ علىٰ قلوبِهم رانُ الجمودِ ولا ظُلمةُ الغباوةِ ، فعقائدُهم أسلمُ شيءٍ وأحسنُهُ ، فلهـٰذا أُمِرَ ضعيفُ النظرِ أنْ ينتميَ إلىٰ حرزِ دينِهمُ المأمونِ ؛ لعدمِ المخالطةِ لأهلِ البدعِ ، ولوقوفِ أئمَّةِ زمانِهم المتَّسعينَ في الأنظارِ ، ولهمُ القُوَّةُ العظمىٰ في الذهنِ واللسانِ رضيَ اللهُ عنهم . . أمامَ حرزِ دينِهم[1] ، يدفعونَ عنهم كلَّ مبتدعٍ وضالٍّ ، وتحمَّلوا في ذلكَ رضيَ اللهُ عنهم مِنْ مَشاقِّ النظرِ والإذايةِ في الأنفسِ والمالِ ما يُعظِّمُ اللهُ بهِ أجورَهم .

[إحالةُ ضعيفِ النظرِ على السلفِ إحالةٌ علىٰ جهالةٍ]

ولو قيلَ لضعيفِ النظرِ الذي حيَّرَتْهُ الأهواءُ : عليكَ بما عليهِ الصحابةُ . . لكانَ إحالةً علىٰ جهالةٍ ؛ إذْ كلٌّ مِنْ أهلِ البدعِ يَدَّعي أنَّ ما ينتحلُهُ هو مذهبُ الصحابةِ ، فكانَ مِنَ الحزمِ والصوابِ ما أمرَ بهِ علماءُ السلفِ مِنَ الانتماءِ إلى الحرزِ المأمونِ الذي وقفَتْ أبطالُ العلماءِ لمناضلةِ أعداءِ الدينِ أمامَهُ ، والضعيفُ إذا لم يدخلِ الحرزَ ووقفَ موقفَ الأبطالِ . . خيفَ عليهِ أنْ يُهلِكَهُ العدوُّ لضعفِهِ .

ولهـٰذا أيضاً مالَ الفخرُ في موطنِ الموتِ لحرزِ الضعفاءِ ودعا بهِ ؛

---

(١) أي : محروز ، هو دينهم . « حامدي » (ص٥٩) ، فالإضافة بيانية .

لأنَّهُ موطنٌ يَتشتَّتُ فيهِ الفكرُ لعظيمِ هولِهِ ، فيُخشىٰ إنْ أقبلَتْ فيهِ وارداتُ الشُّبَهِ أنْ يَضعُفَ العقلُ عن دفعِها ، وأقلُّ ما فيها تكدُّرُ العقلِ بظُلمتِها ، والزمانُ والفكرُ ضاقا في ذلكَ الموطنِ الهائلِ عن حملِ ذلكَ ، **فدعا بصفاءِ المعرفةِ والحفظِ ممَّا يُكدِّرُها** ، كما هو شأنُ عجائزِ تلكَ الأزمنةِ وضَعَفَتِهم ؛ أنَّهم عرفوا العقائدَ بما لا بدَّ منهُ مِنْ أدلَّتِها ، ولم يبحثوا عنِ الزائدِ ، ولا انتصبوا لمناظرةِ أهلِ البدعِ ، فصفَتْ عقائدُهم حتىٰ ماتوا علىٰ ذلكَ ، هٰذا مرادُهُ واللهُ أعلمُ .

وأمَّا حملُهُ علىٰ طلبِ الاعتقادِ التقليديِّ[1] : فهو دعاءٌ بسلبِ المعرفةِ والعياذُ باللهِ ، والانتقالِ إلىٰ ما هو أدنىٰ ، وفي إيمانِ صاحبِهِ مِنَ الخلافِ ما عُلِمَ ، والدعاءُ بمثلِهِ لا يرضاهُ عاقلٌ ، ولو سلَّمنا أنَّهُ أرادَ العجائزَ المقلِّداتِ . . لوجبَ أنْ يُحمَلَ دعاؤُهُ علىٰ لازمِ اعتقادِهنَّ ؛ وهو عدمُ خطورِ الشبهاتِ بالبالِ مضموماً إلىٰ كمالِ معرفتِهِ هو ؛ لتكونَ إذْ ذاكَ صافيةً عن كلِّ مُكدِّرٍ .

وقد يحتملُ أنْ يكونَ سببُ دعائِهِ بهٰذا ما عُلِمَ مِنْ حالِهِ مِنَ الولوعِ بحفظِ آراءِ الفلاسفةِ وأصحابِ الأهواءِ ، وتكثيرِ الشُّبَهِ لهم وتقويةِ إيرادِها ، معَ ضَعفِهِ عن تحقيقِ الجوابِ عن كثيرٍ منها علىٰ ما يظهرُ مِنْ تواليفِهِ ، ولقدِ استَرَقُوهُ في بعضِ العقائدِ[2] ، فخرجَ إلىٰ قريبٍ مِنْ

---

(١) الضمير في (حمله) لكلام الرازي ، وجواب (أما) محذوف تقديره : فلا يصح . مفاد « حامدي » (ص٦١) .

(٢) أي : سرقوه ، فالتاء والهمز زائدتان ، والضمير عائد على الفلسفة وأصحاب الأهواء . « عكاري » (ق ٣٨) .

شنيعِ أهوائِهم ، ولهـٰذا يُحذِّرُ الشيوخُ مِنَ النظرِ في كثيرٍ مِنْ تواليفِهِ .

قالَ الشيخُ أبو عبدِ اللهِ محمَّدُ بنُ محمَّدِ بنِ أحمدَ المَقَّريُّ التِّلِمْسانيُّ رحمَهُ اللهُ تعالىٰ ورضيَ عنهُ : (مَنْ تَحقَّقَ كلامَ ابنِ الخطيبِ وجدَهُ في تقريرِ الشُّبَهِ أشدَّ منهُ في الانفصالِ عنها ، وفي هـٰذا ما لا يخفىٰ)[1] .

(أنشدَني شيخي أبو عبدِ اللهِ الآبُليُّ ، قالَ : أنشدَني عبدُ اللهِ بنُ إبراهيمَ الزَّمُّوريُّ ، قالَ : أنشدَني تقيُّ الدينِ بنُ تيميةَ لنفسِهِ[2] : [من البسيط]

«مُحَصَّلٌ» فِي أُصُولِ ٱلدِّينِ حَاصِلُهُ مِنْ بَعْدِ « تَحْصِيلِهِ » عِلْمٌ بِلَا دِينِ
أَصْلُ ٱلضَّلَالَةِ فِي ٱلْإِفْكِ ٱلْمُبِينِ فَمَا فِيـهِ فَـأَكْثَـرُهُ وَحْـيُ ٱلشَّيَـاطِيـنِ

---

(١) انظر « نفح الطيب » (٥/ ٢٨٨) ، ولا يراد بالضعف هنا ضعفُ الحجة ، بل الضعف الجبلي الذي قد ينشأ عن نحو ضجرٍ وملل ، وممن نقم على الفخر تكثيره الشُّبه الشيخ الشارمساحي المغربي ، وألف كتاب « المأخذ » لتزييف « مفاتيح الغيب » للرازي ، وقد نقل الحافظ ابن حجر في « لسان الميزان » (٦/ ٣١٩) عن الطوفي ما يدفع بهـٰذه الشبهة ؛ حيث قال : (ولعمري ؛ إن هـٰذا دأبه في كتبه الكلامية والحكمية ، حتى اتهمه بعض الناس ، ولـٰكنه خلاف ظاهر حاله ؛ لأنه لو كان اختار قولاً أو مذهباً ما كان عنده من يخاف منه حتىٰ يستر عنه ، ولعل سببه أنه كان يستفرغ أقوالاً في تقرير دليل الخصم ؛ فإذا انتهىٰ إلىٰ تقرير دليل نفسه لا يبقىٰ عنده شيء من القوىٰ ، ولا شك أن القوى النفسانية تابعة للقوى البدنية) .

(٢) انظر « منهاج السنة » له (٥/ ٤٣٣) ، قال العلامة العكاري في « حاشيته » (ق ٣٩) : (**وما ذكره ابن تيمية في جانب الفخر لا يلتفت إليه**) ونعت العلامة الشنواني البيتين بإساءة الأدب في حق الأئمة الذين هدموا كل شبهة في الدين ، وانظر « حاشيته علىٰ إتحاف المريد » (ص١٣٢) ، **والآبلي** ـ وهو محمد بن إبراهيم العبدري ـ : نسبة إلىٰ مدينة آبلة شمال غرب مدريد .

قالَ : وكانَ بيدِهِ قضيبٌ ، فقالَ : لو أدركتُ فخرَ الدينِ لَضربتُهُ بقضيبي هـٰذا علىٰ رأسِهِ) انتهىٰ[١] .

قلتُ : فلعلَّ الفخرَ رحمَهُ اللهُ تعالىٰ حضرَ لهُ عندَ الموتِ مِنَ الشُّبَهِ التي عَسُرَ عليهِ الانفصالُ عنها . . ما حملَهُ الخوفُ منهُ أنْ تَمنَّىٰ أنْ يكونَ في درجةِ الاعتقادِ التقليديِّ ، لأنَّ رأيَهُ فيهِ أنَّهُ كافٍ ، وقد رُوِيَ عنهُ أنَّهُ أنشدَ عندَ الموتِ[٢] : [من الطويل]

نِهَايَةُ أَقْدَامِ[٣] ٱلْعُقُولِ عِقَالُ ... وَأَكْثَرُ سَعْيِ ٱلْعَالِمِينَ ضَلالُ
وَأَرْوَاحُنَا فِي وَحْشَةٍ مِنْ جُسُومِنَا ... وَحَاصِلُ دُنْيَانَا أَذىً وَوَبَالُ
وَلَمْ نَسْتَفِدْ مِنْ بَحْثِنَا طُولَ عُمْرِنَا ... سِوَىٰ أَنْ جَمَعْنَا فِيهِ قِيلَ وَقَالُوا
وَكَمْ مِنْ رِجَالٍ قَدْ رَأَيْنَا وَدَوْلَةٍ ... فَبَادُوا جَمِيعاً مُسْرِعِينَ وَزَالُوا
وَكَمْ مِنْ جِبَالٍ قَدْ عَلَتْ شُرُفَاتِهَا ... رِجَالٌ فَمَاتُوا وَٱلْجِبَالُ جِبَالُ

فعلىٰ هـٰذا الاحتمالِ يكونُ الفخرُ تمنَّىٰ لعِظَمِ الخوفِ الدخولَ في حِرْزِ المقلِّدينَ حقيقةً ، أو علىٰ معنى التلهُّفِ والندمِ علىٰ ما فاتَ .

ويحتملُ أنْ يكونَ معَ هـٰذا أرادَ بالعجائزِ العجائزَ المقتصراتِ على القَدْرِ الضروريِّ في تصحيحِ العقائدِ ؛ إذْ هو حالُ عجائزِ ذلكَ الزمانِ وما قبلَهُ مِنَ الأزمنةِ الفاضلةِ كما قدَّمنا[٤] ، وبهـٰذا تعرفُ أنَّ هـٰذا

---

(١) انظر « نفح الطيب » (٥/٢١٦) .
(٢) انظر « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » (ص٤٦٨) .
(٣) أقدام : بالفتح جمع قَدَم ، وبالكسر مصدر أَقْدَم . « عكاري » (ق ٣٩) ، وهو اسم كتاب للرازي ، ومن قبله للشهرستاني .
(٤) تقدم (ص ١٥٢) .

الحرزَ في زمانِنا ليسَ بمأمونٍ ؛ إذْ لا إتقانَ فيهِ للعقائدِ ولو بالتقليدِ ، فلا مدخلَ لهُ في ذلكَ الأمرِ ؛ لعدمِ الاعتناءِ بتعليمِ عقائدِ الدينِ لا سيَّما النساءِ والصبيانِ ، أمَّا الإماءُ والعبيدُ في زمانِنا فلا يُقصَدونَ بتعليمٍ أصلاً ، وكأنَّهم عندَ مُلَّاكِهِم حيوانٌ بهيميٌّ لا تكليفَ عليهم ! ولهٰذا تجدُ الجهلَ بكثيرٍ مِنَ العقائدِ في كثيرٍ ممَّنْ يتعاطى العلمَ مِنْ أهلِ زمانِنا ، فكيفَ بالعامَّةِ ؟! فكيفَ بالنساءِ والصبيانِ ؟! فكيفَ بالإماءِ والعبيدِ ؟!

أمَّا أهلُ الباديةِ ومَنْ بَعُدَ عن سماعِ مطلقِ العلمِ . . فلا تسألْ عن حالِهم !

وتجدُ أذهانَ أكثرِ أهلِ هٰذا الزمانِ جامدةً صعبةَ الانقيادِ للفهمِ ، مائلةً أبداً لِمَا لا يعني ؛ إنْ نُصِحَتْ لم تَقبلْ ، وإنْ عُلِّمَتْ لم تَتعلَّمْ ، وإنْ فُهِّمَتْ لم تفهمْ ، وإنْ فَهِمَتْ تَفَلَّتَ منها فهمُها عن قُرْبٍ[1] ، وإنْ بقيَ شيءٌ منهُ بَطِرَتْ وجعلَتْهُ سُلَّماً للدنيا ولصحبةِ الظَّلَمَةِ والتقرُّبِ إليهم ، إلا مَنْ عصمَهُ اللهُ بفضلِهِ ، وما أندرَ وجودَهُ اليومَ ! ولا حولَ ولا قُوَّةَ إلاَّ باللهِ .

وبالجملةِ : فهٰذا الزمانُ هو الذي هُوِّلَ أمرُهُ في الأحاديثِ ، وحَذَّرَ منهُ السلفُ الصالحُ ، وخافوا أنْ يدركوهُ علىٰ غزارةِ علمِهِم وقُوَّةِ دينِهِم ؛ وها نحنُ أدركناهُ معَ شِدَّةِ ضَعفِنا علماً وديناً ، واللهُ المستعانُ[2] .

---

(١) قوله : (عن قرب) زيادة من (و) .

(٢) في هامش (ب) : (بلغت) .

وأمَّا الأوَّلُ ـ وهو قولُهُ : ماتَ أبو بكرٍ وعمرُ رضيَ اللهُ عنهما ولم يعرفا الجوهرَ والعَرَضَ ، وكذلكَ سائرُ الصحابةِ رضوانُ اللهِ عليهم ـ : فأنا أعجبُ أنْ يَذكُرَ مثلَ هٰذا دليلاً على التقليدِ مَنْ لهُ أدنىٰ تمييزٍ ، فأيُّ مدخلٍ للألفاظِ المصطلحِ عليها في شيءٍ مِنْ أدلَّةِ العقائدِ حتىٰ يلزمَ مِنَ الجهلِ بشيءٍ منها الجهلُ بشيءٍ مِنَ الأدلَّةِ ؟!

وما أشبهَ هٰذا بقولِ مَنْ يقولُ : إنَّ الصحابةَ رضوانُ اللهِ عليهم كانَتْ تجهلُ المقصودَ مِنْ علمِ العربيةِ ؛ لأنَّهم ماتوا ولم يعرفوا حقيقةَ الفاعلِ ولا المفعولِ ولا الحالِ والتمييزِ المصطلحِ عليها عندَ علماءِ العربيةِ ، أو كانوا يجهلونَ المقصودَ مِنَ البلاغةِ ؛ لأنَّهم كانوا يجهلونَ ألفاظاً فيها أحدثَها مَنْ بعدَهمُ اصطلاحاً !

وهل هٰذهِ الأقوالُ تصدرُ مِنْ عاقلٍ أُلهِمَ رشدَهُ ؟! وإنَّما يصحُّ لهُ الاستدلالُ لو ثبتَ لهُ أنَّ الصحابةَ رضوانُ اللهِ عليهم ماتوا ولم يعرفوا اللهَ إلا بمُجرَّدِ التقليدِ ، وأعرضوا عنِ النظرِ الذي حضَّ تعالىٰ عليهِ في آيٍ مِنْ كتابهِ ، وأنَّ أدلَّةَ العقائدِ التي لا تُحصىٰ كثرةً في القرآنِ كانَتْ تمرُّ عليهم ولم يفهموا وجْهَ دلالتِها ، وصحَّةُ هٰذا عنهم ممَّا يأباهُ كلُّ مؤمنٍ .

[حدَّةُ ذكاءِ الصحابةِ الكرامِ رضيَ اللهُ عنهم ووفورُ علمِهم]

وما أحوجَ مَنْ يُعرِّضُ بمثلِ هٰذهِ النقيصةِ في عليِّ مناصبِهمُ التي لا تُلحَقُ . . لعظيمِ الأدبِ ! ولقد نقطعُ أنَّ أكابرَ علماءِ زمانِنا لم يحصلْ لهم مِنَ العلمِ بالدينِ وسننِهِ ما حصلَ لأدنىٰ أَمَةٍ مِنْ إماءِ الصحابةِ

رضيَ اللهُ عنهم أو صبيٍّ مُميِّزٍ مِنْ صبيانِهم ، وكذا التابعونَ وتابعوهم بإحسانٍ .

ولقد أدركَ عليٌّ رضيَ اللهُ عنهُ زمنَ المبتدعةِ ، **وأفحمَهم بما لم يَقدِروا أنْ يجدوا معَهُ جواباً** ، وحُكِيَ عنهُ رضيَ اللهُ عنهُ أنَّهُ قالَ : (لو أذنَ لي رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ أنْ أضعَ على « الفاتحةِ » وِقْرَ سبعينَ بعيراً . . لفعلتُ)[1] ، وقالَ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « أَنَا مَدِينَةُ ٱلْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا »[2] ، وقد نُقِلَ عنهُ رضيَ اللهُ عنهُ في كلِّ علمٍ العجبُ العُجابُ ، حتى افتتنَتْ بهِ طوائفُ مِنَ المبتدعةِ وادَّعىٰ بعضُهم فيهِ ما ادَّعَتْهُ النصارىٰ في عيسىٰ عليهِ السلامُ .

ومِنْ عجيبِ أمرِهِ رضيَ اللهُ عنهُ : أنَّ مُعضِلاتِ المسائلِ التي لا يُتوصَّلُ إلىٰ جوابِها إلا بالأنظارِ الدقيقةِ في السنينَ المتطاولةِ . . إذا سُئِلَ هو عنها أجابَ عنها بديهةً مِنْ غيرِ تأمُّلٍ ولا تعظيمٍ لشأنِها ، كأنَّها عندَهُ سؤالٌ عنِ الأمورِ الضروريةِ ؛ ككونِ الاثنينِ مثلاً أكثرَ مِنَ الواحدِ ، وقضاياهُ في ذلكَ مشهورةٌ مسطورةٌ في الكُتُبِ ، **وتأمَّلْ جوابَهُ رضيَ اللهُ عنهُ على المنبرِ في الفريضةِ المِنبريةِ** ؛ وهي : زوجةٌ وابنتانِ وأبوانِ ، وقولَهُ على البديهةِ بلا تأمُّلٍ ولا تأخُّرٍ في ذلكَ الموقفِ الصعبِ : (صارَ ثُمنُها تُسُعاً)[3] ، ثم اعرِضْ علىٰ عقولِ أكثرِ الناسِ ذلكَ وانظرْ أينَ هم ممَّا هنالكَ .

---

(١) انظر « قوت القلوب » (١/ ٩٢) .

(٢) رواه الترمذي (٣٧٢٣) من حديثه رضي الله عنه .

(٣) رواه ابن أبي شيبة في « المصنف » (٣١٨٥٢) .

وكذلكَ فتواهُ في رجلينِ ؛ لأحدِهما ثلاثةُ أرغفةٍ ، وللآخرِ خمسةٌ ، هجمَ عليهما ثالثٌ ، فقدَّما لهُ ما معَهما ، واستوعبوا ثلاثتُهم ذلكَ أَكْلاً ، فلمَّا قامَ عنهما أجازَهما بثمانيةِ دراهمَ[1] ، فقالَ صاحبُ الثلاثةِ : هي بينَنا نصفينِ ، وقالَ الآخرُ : بل علىٰ عددِ أرغفةِ كلٍّ واحدٍ ، فحلفَ الأوَّلُ ألا يأخذَ إلا ما أعطاهُ صميمُ الحقِّ ، فرفعَهُ إلىٰ عليٍّ رضيَ اللهُ عنهُ ، فقالَ : خُذْ ما أعطاكَ ، فقالَ : إنْ كانَ بصميمِ الحقِّ ، فقال عليٌّ رضيَ اللهُ عنهُ بديهةً : إذاً ليسَ لكَ إلا درهمٌ واحدٌ ، فقالَ : كيفَ ؟ فقالَ : أكلتُم ثلاثتُكم ثمانيةَ أرغفةٍ ، وقَدْرُ ما أكلَ كلٌّ منكم غيرُ معلومٍ ، فتحملونَ على السواءِ ، وثمانيةٌ علىٰ ثلاثتِكم تباينُها ، فتُضرَبُ فيها ، فتصيرُ أربعةً وعشرينَ ، تُضرَبُ أرغفةُ كلٍّ منكما فيما ضُرِبَتْ فيهِ الثمانيةُ المجموعُ ، فلكَ ثلاثةٌ ، تُضرَبُ في الثلاثةِ التي ضُرِبَتْ فيها الثمانيةُ ، فذلكَ تسعةٌ ، أكلتَ منها ثمانيةً بقيَ لكَ واحدٌ ، ولصاحبِكَ خمسةٌ ، تُضرَبُ لهُ في الثلاثةِ ، فذلكَ خمسةَ عشرَ ، أكلَ منها ثمانيةً وبقيَ له سبعةٌ ، فقد أكلَ لكَ الواردُ جزءاً ، ولصاحبِكَ سبعةً ، وإنَّما وهبَكما لذلكَ ، فاقسما ما منحَكما علىٰ قَدْرِ ما منحتُماهُ[2] .

وقد رُوِيَ عنهُ أيضاً : أنَّهُ جاءَتْهُ امرأةٌ تشكو لهُ ، قالَتْ : ماتَ أخي وخَلَّفَ ستَّ مئةِ درهمٍ ولم يعطوني إلا درهماً واحداً ، فقال لها

---

(١) في (و) : (جازاهما) بدل (أجازهما) .

(٢) انظر « تاريخ الخلفاء » (ص٢١٢) .

رضيَ اللهُ تعالىٰ عنهُ على الفورِ : لعلَّ أخاكِ خَلَّفَ مِنَ الورثةِ كذا وكذا ، وفي روايةٍ : أنَّهُ قالَ لها : لعلَّ أخاكِ خَلَّفَ سواكِ زوجةً وأُمّاً وابنتينِ واثنيْ عشرَ أخاً ؟ فقالَتْ : نعم ، فقالَ : ذلكِ حقُّكِ ، لم يظلموكِ[1] .

وأمثالُ هـٰذا ممَّا رُوِيَ عنهُ خارجٌ عنِ الحصرِ ، فانظرْ هـٰذا الإدراكَ القدسيَّ الفائقَ الذي صارَتِ العلومُ النظريَّةُ الصعبةُ ضروريةً عندَهُ ، كيفَ يكونُ إدراكُهُ لِمَا كثرَتِ الشواهدُ عليهِ وامتلأَ القرآنُ والحديثُ بأدلَّتِهِ ، وبهِ أُولِعَ وعليهِ رُبِّيَ مِنْ لدنْ إثغارِهِ[2] ؛ وذلكَ معرفةُ المولىٰ جلَّ وعزَّ ؟!

ثم هو معَ هـٰذا كلِّهِ كانَ يقولُ في عمرَ رضيَ اللهُ عنهُ لمَّا ماتَ : ماتَ أعرفُنا باللهِ تعالىٰ .

وقالَ سعيدُ بنُ المسيَّبِ : ما رأيتُ أعرفَ مِنْ عمرَ ، وفي « الصحيحِ » : أنَّهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ رأىٰ أنَّهُ يشربُ لبناً حتىٰ كادَ الرِّيُّ يخرجُ مِنْ أظفارِهِ ، وأعطىٰ فضلةَ ذلكَ اللبنِ لعمرَ ، وأوَّلَ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ تلكَ الرؤيا بالعلمِ[3] .

وكانَ عمرُ رضيَ اللهُ عنهُ مكاشفاً ، لا يُقدِّرُ بذهنِهِ شيئاً إلا كانَ ، فإذا كانَ يرتسمُ في مرآةِ ذهنِهِ الصافيةِ ما لا دليلَ عليهِ ولا أَمارةَ . .

---

(١) انظر « البدر المنير » (٧/ ٢٤٧) .

(٢) الإثغار : نبات الأسنان في الإنسان بعد سقوط رواضعه .

(٣) رواه البخاري (٨٢) ، ومسلم (٢٣٩١) من حديث سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما .

فكيفَ يكونُ ذهنُهُ لمعرفةِ مَنِ الكائناتُ كلُّها مُطبِقةٌ علىٰ واضحِ الدلالةِ عليهِ جلَّ وعزَّ ؟!

وانظرْ قولَهُ رضيَ اللهُ عنهُ لمَّا أخبرَهُ النبيُّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ بفتنةِ القبرِ وسؤالِ الملَكينِ وصفتِهما ، فقالَ : أيكونُ معي عقلي ؟ فقالَ : « نَعَمْ » ، فقالَ : إذاً أكفيكَهما ، فقال النبيُّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « إِنَّ عُمَرَ لَمُوقِنٌ »[1] .

فانظرْ إلىٰ وثوقِهِ رضيَ اللهُ عنهُ بنظرِ عقلِهِ وعدمِ اكتراثِهِ بمناظرةِ مَنْ علمُهُ مترقٍّ عن علمِ اليقينِ إلىٰ عينِ اليقينِ ؛ وهمُ الملائكةُ ، ولم يخفْ أنْ يشغلَ فكرَهُ هولُ منظرِهما ، ولا فظاعةُ القبرِ الذي هو أوَّلُ منزلٍ مِنْ منازلِ الآخرةِ ، **وهل تصدرُ هٰذهِ المقالةُ إلا ممَّنْ مُزِجَتْ معرفةُ اللهِ تعالىٰ بلحمِهِ ودمِهِ حتىٰ تلاشىٰ عندَهُ كلُّ ما سواهُ ، ولم يخفْ غيرَهُ ؟!**

وانظرْ قولَ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « إِنَّ عُمَرَ لَمُوقِنٌ » ، وهو الصادقُ المصدوقُ ، ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴾ [النجم : ٣] .

وقالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ في عثمانَ رضيَ اللهُ عنهُ : « إِنَّهُ لَتَسْتَحْيِي مِنْهُ مَلَائِكَةُ ٱلسَّمَاءِ »[2] .

ورُوِيَ : أنَّهُ لم يكنْ يرفعُ رأسَهُ إلى السماءِ حياءً مِنَ اللهِ[3] ؛ وذلكَ

---

(١) رواه البيهقي في « الاعتقاد » (٢١٦) من حديثه رضي الله عنه ، ولٰكن إلىٰ قوله : (إذاً أكفيكهما) .

(٢) رواه مسلم (٢٤٠١) من حديث السيدة عائشة رضي الله عنها .

(٣) فهي ثمرة تواضعه ، وتعظيم العلو المعنوي لله تعالىٰ ، قال العلامة العكاري في=

ثمرةُ المراقبةِ التي هي ثمرةُ كمالِ المعرفةِ ورسوخِ اليقينِ ، حتىٰ كأنَّهُ معاينةٌ .

وقالَ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ في أبي بكرٍ رضيَ اللهُ عنهُ : « لَوْ كُشِفَ ٱلْغِطَاءُ عَنْ أَبِي بَكْرٍ . . مَا ٱزْدَادَ يَقِيناً »[1] .

وقالَ : « مَا فَضَلَكُمْ أَبُو بَكْرٍ بِكَثِيرِ صَلاةٍ وَلَا صِيَامٍ ، وَإِنَّمَا فَضَلَكُمْ بِشَيْءٍ وَقَرَ فِي قَلْبِهِ »[2] .

ورُوِيَ : أنَّ النبيَّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ سألَ جبريلَ عليهِ السلامُ عن فضائلِ عمرَ رضيَ اللهُ عنهُ ، فقالَ : « لَوْ لَبِثْتُ فِيكُمْ مَا لَبِثَ نُوحٌ فِي قَوْمِهِ ؛ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَاماً . . مَا وَفَّيْتُ بِفَضَائِلِ عُمَرَ ، وَإِنَّهُ حَسَنَةٌ مِنْ حَسَنَاتِ أَبِي بَكْرٍ »[3] .

وما عسىٰ أنْ أعدَّ مِنْ محاسنِ الصحابةِ ومآثرِهم ؟! ويكفي في رسوخِ معارفِهم وقُوَّةِ إيمانِهم قولُهُ تعالىٰ : ﴿ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓاْ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ﴾ [الفتح : ٢٦] ، **فانظرْ هـٰذهِ الشهادةَ العظمىٰ في**

= « حاشيته » (ق ٤٤) : (وليس كما يوهمه الظاهر من ثبوت الجهة له تعالىٰ) .

(١) هو في « اللمع » للطوسي (ص١٠٢) من كلام عامر بن عبد قيس بنحوه ، ومعناه في الأثر الآتي .

(٢) قاله بكر بن عبد الله المزني كما في « نوادر الأصول » (١/ ١٤٨) ، وانظر « إحياء علوم الدين » (١/ ٨٧) .

(٣) رواه الطبراني في « المعجم الأوسط » (١٥٧٠) من حديث سيدنا عمار بن ياسر رضي الله عنهما ، ووجه كونه حسنة من حسنات أبي بكر : أنه هو المولي له الخلافة . « عكاري » (ق ٤٤) .

حقِّهم ، الصادرةَ مِنْ ملكِ الملوكِ العالمِ بخفيَّاتِ الضَّمائرِ .

ويكفي في إمامتِهم لجميعِ الخلْقِ ـ ولا يكونُ كذلكَ إلا مَنْ بلغَ الرتبةَ العليا في الاجتهادِ ـ قولُهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « أَصْحَابِي كَٱلنُّجُومِ ؛ بِأَيِّهِمُ ٱقْتَدَيْتُمُ ٱهْتَدَيْتُمْ »[1] ، وقد كانوا رضيَ اللهُ عنهم مُتعرِّضينَ لدعاءِ جميعِ الخلْقِ إلى اللهِ تعالىٰ ، وإقامةِ حُجَّةِ اللهِ تعالىٰ عليهم ، وإليهمُ المرجعُ في أزمنتِهم في المسائلِ المُعضِلةِ وجميعِ الحوادثِ النازلةِ ، وقد أساءَ الفخرُ الأدبَ في حقِّهم ـ وهي خُلْسَةٌ اختلسَها الشيطانُ منهُ ـ فقالَ : (الصحيحُ عندَنا : أنَّ المقلِّدَ مِنْ أهلِ النجاةِ ، وإلا يلزمْنا تكفيرُ أكثرِ الصحابةِ والتابعينَ ؛ إذ يُعلَمُ بالضرورةِ أنَّ أكثرَهم لم يكنْ عالماً بهـٰذهِ الأدلَّةِ)[2] .

فانظرْ هـٰذهِ المقالةَ ما أشنعَها ! ولهُ زلاتٌ معروفةٌ في العقائدِ نبَّهَ عليها ابنُ التِّلِمْسانيِّ وغيرُهُ[3] ، وكأنَّ مقالتَهُ هـٰذهِ مقالةُ مَنْ توهَّمَ أنَّ العقائدَ إنَّما تُعرَفُ بالتمشدقِ باصطلاحاتٍ أحدثَها المتأخِّرونَ ، وصورِ تركيباتٍ للأدلَّةِ علىٰ نهجِ أصولِ المنطقِ لم يعتنِ بها المتقدِّمونَ ؛ لأنَّ المقصودَ إنَّما هو معرفةُ الحقِّ بما يستلزمُهُ قطعاً ، فكيفَما حصلَ بلفظٍ

---

(١) رواه البيهقي في « المدخل » (١٥٢) ، والخطيب في « الكفاية » (ص٥٩) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما .

(٢) كل ما كتبه الإمام الرازي حول الصحابة رضوان الله عليهم . . مخالفٌ لما في هـٰذه العبارة التي لا يُعلَمُ لها مستقَرٌّ في تآليف الإمام الرازي رحمه الله تعالىٰ .

(٣) وهو إلىٰ هـٰذا مقرٌّ بإمامته ، قال في طالعة « شرح المعالم » (ص٤١) : (هـٰذا تعليق جمعته علىٰ « معالم أصول الدين » للإمام فخر الدين محمد بن الخطيب ، قدَّس الله روحه ، ونوَّر ضريحه) .

أو بغيرِ لفظٍ ، بتركيبٍ مخصوصٍ أو غيرِهِ . . حصلَ المقصودُ ، ولا حاجةَ إلىٰ زيادةٍ ، والنفوسُ الزكيَّةُ القدسيَّةُ غنيةٌ في أنظارِها عن تلكَ القوانينِ المصطلحِ عليها كلِّها ، بل عقْلُ مَنِ استنبطَها بالنسبةِ إلىٰ تلكَ النفوسِ كنقطةٍ مِنْ بحارِ الدنيا كلِّها .

وقد سمعتَ بعضَ أجوبةِ عليٍّ رضيَ اللهُ عنهُ على البديهةِ فيما سبقَ[1] ، وإنَّما أحدثَ المتأخِّرونَ مِنَ الاصطلاحاتِ ما أحدثوا ؛ لتَخِفَّ المؤنةُ عليهم في التعلُّمِ والتعليمِ ، لا لأنَّ معرفةَ الحقِّ موقوفةٌ عليها .

وإلىٰ هـٰذا المعنىٰ أشارَ أبو بكرِ بنُ فُورَكَ بقولِهِ : (لو لم يدخلِ الجنةَ إلا مَنْ عرفَ الجوهرَ والعرضَ . . لبقيَتْ خاليةً) ، ونحنُ نقولُ بموجَبِهِ ، ونقولُ معَ ذلكَ : لا يدخلُ الجنةَ إلا مَنْ هو عارفٌ باللهِ تعالىٰ ولم يُقلِّدْ في ذلكَ ، عرفَ الجوهرَ والعرضَ أو لم يعرفْهما ، فليسَ في قولِ ابنِ فُورَكَ ما يدلُّ علىٰ صحَّةِ التقليدِ ، ولا في عدمِ اطِّلاعِ الصحابةِ على اصطلاحاتٍ أحدثَها المتأخِّرونَ ما يدلُّ علىٰ أنَّهم كانوا مُقلِّدينَ ، ومَنْ ظنَّ بالصحابةِ رضيَ اللهُ عنهم أنَّهم كانوا في إيمانِهم مُقلِّدينَ . . فقد أعظمَ عليهمُ الفِريةَ[2] ، وجهلَ قدرَهمُ الأعظمَ .

وقد كانَ سائرُ الكَفَرةِ مِنَ الأعاجمِ يَذُبُّونَ عن دينِهم ودينِ آبائِهم

---

(١) تقدم قريباً (ص ١٦٣) .

(٢) هي عبارة للإمام ابن التلمساني ، وانظر « شرح معالم أصول الدين » له (ص٥١) .

بالسيفِ وبغيرِهِ ، ويرضَوْنَ بالموتِ وبسبيِ النساءِ والذريَّةِ دونَهُ ، فما رجعوا إلا بعدَ ظهورِ الحقِّ وقيامِ عَلَمِ الصدقِ ، فكيفَ بالعربِ المعروفينَ بأعظمِ حميَّةٍ لدينِهم ؟!

ولقد دعا النبيُّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ جماعةً مِنْ حواشي الأعرابِ ، فطالبوهُ بالآيةِ الدالَّةِ علىٰ صدقِهِ ، فأظهرَ لهم ما قامَتْ بهِ الحُجَّةُ عليهم[1] ، ولقد كانوا يفهمونَ الكلامَ العربيَّ فهماً وافياً بالمعاني ، حاوياً لمقاصدِ الخطابِ ، والقرآنُ العظيمُ مملوءٌ بالحُجَجِ والبراهينِ التي لا تُحصىٰ كثرةً ، **وقد أقامَ بينَهمُ المُعلِّمُ الأكبرُ المبعوثُ لسياسةِ الخلْقِ** ، أفصحُ الخلْقِ ، والمُعْطَىٰ جوامعَ الكلامِ والشفقةَ التامَّةَ علىٰ عبادِ اللهِ ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ . . ثلاثَ عشرةَ سنةً مِنْ غيرِ قتالٍ ، يُوضِّحُ الأدلَّةَ ، ويقيمُ الحُجَّةَ ، إلىٰ أنْ ظهرَ الحقُّ ظهوراً لم يبقَ معَهُ إلا المعاندةُ معَ كمالِ المعرفةِ ، وبالنزرِ اليسيرِ مِنْ هـٰذهِ المدَّةِ يحصلُ بتعليمِ الألكنِ وذي العِيِّ وقصورِ العقلِ مِنَ المعلِّمينَ للأبلهِ والبليدِ مِنَ المتـعلِّمينَ ما يخرجُ بهِ عنِ التقليدِ في عقائدِهِ خروجاً تامّاً ، **فكيفَ ترىٰ حالَ مَنْ تلقَّى العلمَ مباشرةً ممَّنْ عمَّ نورُهُ البسيطةَ كلَّها** ، بل مَنْ نورُهُ أصلُ الأنوارِ كلِّها ، ومَنِ العقولُ كلُّها بالنسبةِ إلىٰ عقلِهِ كمَنْ أخذَ حصاةً

(١) روى الدارمي (١٦) ، والبيهقي في « الاعتقاد » (١٤) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما قال : جاء أعرابي إلى النبي صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ فقال : بِمَ أعرف أنك رسول الله ؟ فقال : « أرأيتَ لو دعوتُ هـٰذا العِذقَ مِنْ هـٰذهِ النخلةِ . . أتشهدُ أنِّي رسولُ اللهِ ؟ » ، قال : نعم ، قال : فدعا العِذقَ ، فجعل العذقُ ينزل من النخلة حتىٰ سقط في الأرض . . . الحديث .

مِنْ رمالِ الدنيا كلِّها ؟! على ما روىٰ وهبُ بنُ منبِّهٍ[1] .

ولقد كانَ أجلفُ الأعرابِ يُسلِمُ ويشاهدُ طلعتَهُ العليَّةَ ، فيُفيضُ مِنْ حينِهِ برقائقِ العلومِ الجمَّةِ ، وغرائبِ الحِكَمِ الفاخرةِ ، ويَرِقُّ طبعُهُ ، وتَتهذَّبُ أخلاقُهُ مِنْ فورِهِ ، ولهٰذا قالَ جمهورُ الأصوليِّينَ والمحدِّثينَ : إنَّ الصحابيَّ : هو مَنِ اجتمعَ مؤمناً معَ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ وإنْ لم يروِ عنهُ ، وإنْ لم تَطُلْ صحبتُهُ لهُ ، معَ أنَّ هٰذا القَدْرَ لا يُحصِّلُ الصحبةَ في حقِّ غيرِهِ لغةً ولا عُرْفاً ! **وما ذلكَ إلا لِمَا عرفتَ مِنْ أنَّ اللحظةَ مِنْ مشاهدتِهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ يَحصُلُ بها مِنَ الأنوارِ والبركاتِ ما لا يُقدَرُ علىٰ حصْرِهِ** ، ويغيبُ في نورِ تلكَ اللحظةِ أنوارُ العلماءِ كلِّهم .

[أحوالُ الناسِ في علمِ العقائدِ زمنَ النبوةِ واليومَ]

غايةُ الأمرِ : أنَّ القومَ الذينَ شاهدوهُ رضيَ اللهُ عنهم لمَّا أنْ أشرقَتْ عليهم أنوارُ النبوَّةِ ، وتلاشَتْ معَها ظلماتُ الجهلِ والوسواسِ ، وخَمَدَتْ عندَها نيرانُ شياطينِ الإنسِ والجنِّ . . لم ينبِّهوا صريحاً علىٰ دقائقِ الشُّبَهِ وخفيَّاتِ الأمراضِ التي ابتُلِيَ بها مَنْ بعدَهم ؛ لأنَّها لم تطرقْ منيعَ ساحتِهم ، ولا حَلَّتْ برفيعِ جُوارِهم ، ولا لاحَ قَزَعُها في صفاءِ شمسِهم وارتفاعِ نهارِهم .

وإنَّما الناسُ في ذلكَ الزمانِ أحدُ رجلينِ : مؤمنٌ وليٌّ ، أو كافرٌ شقيٌّ ، **وأمَّا أزمنتُنا هٰذهِ فالسنَّةُ فيها بينَ البدعِ كالشعرةِ البيضاءِ في**

---

(١) رواه أبو نعيم في « الحلية » (٤/ ٢٦) .

جلدِ الثورِ الأسودِ ، فمَنْ لم يجاهدِ اليومَ نفسَهُ في تعلُّمِ العلمِ وأخذِهِ مِنَ العلماءِ الراسخينَ ـ وما أندرَ اليومَ وجودَهم وأعزَّ لقاءَهم لا سيَّما في هـٰذا العلمِ ! ـ ماتَ علىٰ أنواعٍ مِنَ البدعِ والكفرياتِ وهو لا يشعرُ .

وأكثرُ عامَّةِ الناسِ اليومَ ليسَ في درجةِ الاعتقادِ التقليديِّ المطابقِ ، بل في درجةِ الاعتقادِ الفاسدِ والجهْلِ المركَّبِ ، وما ذاكَ إلا لقُرْبِ هجومِ أشراطِ الساعةِ الكبرىٰ ، وقِلَّةِ العلماءِ العاملينَ ، وانعدامِ المتعلِّمينَ الصادقينَ الفَطِنينَ ، وكثرةِ أبناءِ الدنيا المعجَبينَ بآرائِهِمُ الضالِّينَ المضلِّينَ ، وتعرُّضِ الدجاجلةِ ممَّنِ انتمىٰ إلى الرهبانيةِ علىٰ غيرِ أصلِ علمٍ لقطعِ طريقِ السنَّةِ بحبائلَ نصبوها مزخرفةٍ مِنْ حبائلِ مَرَدَةِ الشياطينِ ، نسألُهُ سبحانَهُ حسنَ الخاتمةِ بفضلِهِ وكرمِهِ .

[فسادُ قولِ مَنْ يقولُ : النظرُ في علمِ الكلامِ حرامٌ]

وإذا عرفتَ ضَعفَ القولِ بصحَّةِ التقليدِ . . فأضعفُ منهُ في غايةٍ قولُ مَنْ قالَ : النظرُ في علمِ الكلامِ حرامٌ ، بل لا يشكُّ عاقلٌ في فسادِ هـٰذا القولِ إنْ حُمِلَ علىٰ ظاهرِهِ ؛ لأَنَّهُ مصادمٌ للكتابِ والسنَّةِ وإجماعِ سلفِ الأُمَّةِ ، ويلزمُ هـٰذا القائلَ أنْ يجعلَ الأوامرَ التي في الكتابِ والسنَّةِ بالنظرِ والاعتبارِ منسوخةً ؛ إذْ علمُ الكلامِ إنَّما هو شرحٌ لها ، والإجماعُ علىٰ بطلانِ ذلكَ ، بل يلزمُهُ أشنعُ مِنْ هـٰذا ؛ وهو أنْ يُحرِّمَ قراءةَ القرآنِ ؛ إذْ هو مملوءٌ بالحُجَجِ والبراهينِ والردِّ علىٰ فِرَقِ الكَفَرةِ بعدَ حكايةِ أقوالِهم وشبهِها ، وذكرِ مناظراتِ الأنبياءِ معَ أُممِها ، ولم

يَزِدْ علماءُ الكلامِ مِنْ أهلِ السنَّةِ في كتبِهِمُ الكلاميةِ شيئاً علىٰ نَهْجِ القرآنِ ؛ مِنْ حكايةِ الأقوالِ الفاسدةِ وشبهِها ، ثم ذكرِ البراهينِ القطعيَّةِ لإبطالِها .

وقصارى الأمرِ : أنَّهم أحدثوا اصطلاحاتٍ تليقُ بضبطِ العلمِ لأهلِ الزمانِ ، ولا حَجْرَ إجماعاً في الأوضاعِ والعباراتِ والتصرُّفِ فيها بحسَبِ ما يليقُ بمصالحِ الأقضيةِ النازلاتِ .

نعم ؛ لو أرادَ هـٰذا القائلُ أنَّ النظرَ في دقائقِ الشُّبَهِ التي لا يُتخلَّصُ منها إلا بغوصٍ عظيمٍ يحرمُ علىٰ مَنْ هو بليدُ الطبعِ جامدُ القريحةِ ؛ بحيث يُخشىٰ أنْ يَرسَخَ منها شيءٌ في نفسِهِ ويَعجزَ عن دفعِهِ . . لَقَرُبَ ؛ إذْ ليسَ ذلكَ مِنْ فروضِ الأعيانِ عندَنا ، بل هو مِنْ فروضِ الكفايةِ ، وإنَّما فرضُ العينِ في حقِّ كلِّ مُكلَّفٍ : أنْ يعرفَ كلَّ عَقْدٍ مِنْ عقودِ الإيمانِ ببرهانٍ ما ، وذلكَ سهلٌ علىٰ مَنْ وُفِّقَ .

[ضعفُ إيمانِ المقلِّدِ وعرضتُهُ للشكِّ والزوالِ]

ويُخشىٰ علىٰ صاحبِها الشكُّ عندَ عروضِ الشبهاتِ ، ونزولِ الدواهي المعضِلاتِ ؛ كالقبرِ ونحوِهِ[1] ، ممَّا يفتقرُ إلىٰ قولٍ ثابتٍ بالأدلَّةِ وقُوَّةِ يقينٍ وعَقْدٍ راسخٍ لا يتزلزلُ ؛ لكونِهِ نُتِجَ عن قواطعِ البراهينِ .

---

(١) كحالة الموت والقريب منها مما قبلها . « حامدي » (ص٧٨) .

الضميرُ في (صاحبِها) يعودُ علىٰ حرفةِ التقليدِ ؛ **يعني** : أنَّ التصميمَ على العقائدِ بغيرِ تحصينِها بالدليلِ لا يأمنُ صاحبُها ـ علىٰ تقديرِ صحَّةِ القولِ بالتقليدِ ـ مِنْ زوالِهِ عندَ عروضِ أدنىٰ شبهةٍ[1] ، وعلىٰ تقديرِ أنْ يقابلَ ذلكَ ويكابرَ نفسَهُ بالتصميمِ اللسانيِّ . . فأنَّىٰ ينفعُهُ ذلكَ والقلبُ الذي هو محلُّ الإيمانِ مريضٌ مُتحيِّرٌ يقولُ : لا أدري ؟! فيدخلُ في زمرةِ المنافقينَ الذينَ تخالفُ ألسنتُهم قلوبَهم ، قالَ اللهُ تعالىٰ في حقِّهم : ﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ﴾ [البقرة : ١٠] أي : لمَّا مرضَتْ قلوبُهم لم ينتفعوا بما في ألسنتِهم ، وهـٰذا المريضُ القلبِ المرتابُ هو مِنَ القائلينَ في القبرِ عندَ مساءلةِ الملَكينِ : لا أدري ، سمعتُ الناسَ يقولونَ شيئاً فقلتُهُ[2] ، إذْ هـٰذا حالُ قلبِهِ في حياتِهِ وعندَ موتِهِ ، واللسانُ في ذلكَ الموطنِ لا يتركُ ـ كما في الدنيا ـ أنْ يَتشبَّعَ بما ليسَ في القلبِ .

قال ابنُ دهاقٍ رحمَهُ اللهُ ورضيَ عنهُ في « شرحِ الإرشادِ » لمَّا تكلَّمَ علىٰ فتنةِ الملكينِ في القبرِ ، وساقَ الحديثَ ، وفي آخرِهِ : « وَأَمَّا ٱلْمُنَافِقُ أَوِ ٱلْمُرْتَابُ فَيَقُولُ : لَا أَدْرِي ، سَمِعْتُ ٱلنَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئاً فَقُلْتُهُ ، فَيَقُولَانِ لَهُ : لَا دَرَيْتَ وَلَا تَلَيْتَ ، وَيَضْرِبَانِهِ بِٱلْمِقْمَعِ مِنَ ٱلْحَدِيدِ ، فَيَصِيحُ صَيْحَةً يَسْمَعُهَا كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنْسَ » ، وفي

---

(١) الضمير في (زواله) يعود على التصميم . مفادٌ « حامدي » (ص٧٨) .

(٢) كما روىٰ ذلك البخاري (٨٦) ، ومسلم (٩٠٥) من حديث السيدة أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما .

حديثٍ : « إِلَّا ٱلثَّقَلَيْنِ ؛ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنْسَ »[1] ، وفي الحديثِ المشتملِ على عذابِ القبرِ في وصفِ الملَكينِ : أنَّهما أسودانِ أزرقانِ ، يَنْحِتانِ الأرضَ بأنيابِهما ، ويطأانِ شعورَهما ، وأعينُهما كالبرقِ الخاطفِ ، وأصواتُهما كالرعدِ القاصفِ[2] . . قالَ رحمَهُ اللهُ :

(هـٰذهِ الفتنةُ فتنةُ القبرِ لا ينجو منها مَنْ أخذَ في دينِهِ بالتقليدِ ، وتركَ النظرَ في أدلَّةِ الرسالةِ والتوحيدِ ، ولذلكَ قيلَ : **النفاقُ نفاقانِ : نفاقٌ يعرفُهُ صاحبُهُ مِنْ نفسِهِ** ؛ وهو نفاقُ الذينَ كانوا في عهدِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، ومَنْ في معناهم مِنَ الزنادقةِ ، **ونفاقٌ لا يعرفُهُ صاحبُهُ مِنْ نفسِهِ** ؛ وهو أنْ يُولَدَ الرجلُ أوِ المرأةُ بينَ أبوينِ مسلمينِ ، فيسمعَ قولَ : لا إلـٰهَ إلا اللهُ ، محمَّدٌ رسولُ اللهِ ، فيقولَ نحوَ ما سمعَ اتِّباعاً وتقليداً لهم ، حتىٰ لو تُصُوِّرَ أنْ يُولَدَ بينَ النصارىٰ لَقالَ مثلَ أقوالِهِمُ اتِّباعاً لهم وتقليداً في ذلكَ ، مِنْ غيرِ أنْ ينظرَ في خلقِهِ ، ومِنْ أيِّ شيءٍ خُلِقَ ، وكيفَ انتقلَ مِنْ طَورٍ إلىٰ طَورٍ ، ولذلكَ قالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ »[3] .

وربَّما يمرُّ ببالِهِ الفكرُ في خلْقِ اللهِ ، فيردُّهُ شيطانٌ مِنَ الإنسِ أوِ الجنِّ ، فيقولُ لهُ : إنْ تَفكَّرتَ فقد تشكَّكْتَ ، فيُعْرِضُ عنِ النظرِ إلى

---

(١) رواه البخاري (١٣٣٨ ، ١٣٧٤) من حديث سيدنا أنس رضي الله عنه .

(٢) رواه ابن أبي داود في « البعث » (٧) ، والبيهقي في « إثبات عذاب القبر » (١٠٤) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما .

(٣) هو من كلام العارف يحيى بن معاذ الرازي ، وانظر « المقاصد الحسنة » (١١٤٩) .

الموتِ ، فإذا بلغَتِ الروحُ الحلقومَ أتاهُ الشيطانُ في ذلكَ المضيقِ حينَ لا فكرَ ، ويشكِّكُهُ في دينِهِ ، فيموتُ علىٰ شكِّهِ والعياذُ باللهِ مِنْ ضروبِ الشكوكِ ، فإذا كانَ في القبرِ خُتِمَ على الأفواهِ ، ونطقَ بما عندَهُ مِنْ غيرِ زيادةٍ ولا نقصانٍ ، فإنْ كانَ عارفاً نطقَ بالحقِّ ، وإنْ كانَ شاكّاً غيرَ عالمٍ قالَ : لا أدري ، وكذلكَ كانَ يقولُ بقلبِهِ في حياتِهِ : لا أدري ، وكانَ يَطرُقُهُ الشكُّ أحياناً ، فلا يبحثُ عليهِ[1] ، ولا يداوي سَقامَ سريرتِهِ ، فإذا ماتَ لحقَهُ الندمُ حينَ لا ينفعُهُ ، واعتذرَ إلىٰ مَنْ لا يسمعُهُ ، وهلكَ والعياذُ باللهِ مِنْ سخطِ اللهِ تعالىٰ)[2] .

وقولُهُ : (إلىٰ قولٍ ثابتٍ بالأدلَّةِ) يشيرُ إلىٰ معنىٰ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْأَخِرَةِ ﴾ [إبراهيم : ٢٧] .

قالَ ابنُ دهاقٍ رحمَهُ اللهُ : (لا معنىٰ للتثبيتِ في الحياةِ الدنيا إلا معرفةُ الحقِّ ببرهانِهِ ، والتثبيتُ في الآخرةِ لا معنىٰ لهُ إلا النطقُ علىٰ نحوِ ما كانَ يَعرِفُ ؛ لأنَّ العبدَ يُبعَثُ علىٰ ما ماتَ عليهِ)[3] .

وقد قيلَ في معنى الآيةِ غيرُ هـٰذا ، واللهُ الموفِّقُ ، نسألُهُ سبحانَهُ أنْ يُثبِّتَنا بالقولِ الثابتِ في الحياةِ الدنيا وفي الآخرةِ ، وأنْ ينيلَنا مِنْ مراتبِ أوليائِهِ وأحبابِهِ في حياتِنا وبعدَ مماتِنا المراتبَ الفاخرةَ .

---

(١) أي : عنه . « حامدي » (ص٨٠) ، وعبارة ابن دهاق : (ولا يبحث عن علته) .

(٢) انظر « نكت الإرشاد » لابن دهاق (٤/ ق ١٩٠) بتصرف يسير .

(٣) انظر « نكت الإرشاد » (٤/ق ١٩١) .

[قوةُ التصميمِ وكثرةُ العبادةِ لا يقطعانِ بالمعرفةِ]

ولا يغترُّ المقلِّدُ ويستدلُّ أنَّهُ على الحقِّ بقُوَّةِ تصميمِهِ وكثرةِ تعبُّدِهِ ؛ للنقضِ عليهِ بتصميمِ اليهودِ والنصارىٰ وعبدةِ الأوثانِ ومَنْ في معناهم ؛ تقليداً لأحبارِهم وآبائِهمُ الضالِّينَ المضلِّينَ .

يعني : أنَّ تصميمَ المقلِّدِ على الحقِّ وعدمَ رجوعِهِ عنهُ ولو نُشِرَ بالمناشرِ ، وكثرةَ عباداتِهِ . . لا يدلُّ أنَّهُ علىٰ بصيرةٍ مِنْ دينِهِ ، إذْ ليسَ جزمُهُ وتصميمُهُ على الحقِّ مِنْ حيثُ كونُهُ حقّاً ، بل مِنْ حيثُ نشأتُهُ بينَ قومٍ يقولونَ ذلكَ ، والنشأةُ والمخالطةُ لهما أثرٌ عظيمٌ في التصميمِ حقّاً كانَ المُصمَّمُ عليهِ أو باطلاً ؛ بدليلِ أنَّ مثلَ هٰذا التصميمِ يُوجَدُ كثيراً في ذوي الجهلِ المركَّبِ ؛ كعامَّةِ اليهودِ والنصارىٰ ونحوِهم ، وإذا كانَ مُجرَّدُ الوهمِ الكاذبِ لهُ أثرٌ في التصميمِ . . فما بالُكَ بما فوقَهُ ؟! ولهٰذا قالوا : مَنْ جزمَ في قلبِهِ بالحقِّ ولم يدرِ لذلكَ سبباً خاصّاً يرجعُ إليهِ . . فهو مُقلِّدٌ لا بصيرةَ لهُ .

فإذاً ؛ لا ملازمةَ بينَ الجزمِ الاعتقاديِّ وكونِ المجزومِ بهِ حقّاً ، وإذا انتفَتْ بينَهما الملازمةُ وجبَ أنْ يأتيَ بما بينَهُ وبينَ الحقِّ ملازمةٌ ليميزَ ما هو عليهِ مِنَ الدينِ ؛ أهوَ مِنَ الحقِّ أم مِنَ الباطلِ ؟ ليكونَ علىٰ بصيرةٍ في دينِهِ ، وليسَ ذلكَ إلا بالنظرِ الصحيحِ في البراهينِ ، فتعيَّنَ النظرُ ، وهو المطلوبُ .

[تحريمُ ما سوى الكتابِ والسنَّةِ]

وأمَّا مَنْ زعمَ أنَّ الطريقَ بَدْءاً إلىٰ معرفةِ الحقِّ . . الكتابُ والسنَّةُ ، ويحرمُ ما سواهما . . فالردُّ عليهِ : أنَّ حُجَّتَهما لا تُعرَفُ إلا بالنظرِ العقليِّ[1] ، **وأيضاً فقد وقعَتْ فيهما ظواهرُ مَنِ اعتقدَها علىٰ ظاهرِها . . كفرَ وابتدعَ**[2] ، ولا يُحسِنُ تأويلَها إلا الراسخُ في علومِ النظرِ ، المرتاضُ في عِلْمَي اللسانِ والبلاغةِ .

[مَنْ زعمَ أنَّ طريقَ المعرفةِ الرياضةُ]

وأمَّا مَنْ زعمَ أنَّ طريقَ المعرفةِ الرياضةُ والمجاهدةُ وتصفيةُ الباطنِ . . فيُقالُ لهُ : الرياضةُ عبارةٌ عن ملازمةِ العزلةِ والخلوةِ ، وتناولِ الحلالِ ، والجوعِ ، والتقلُّلِ مِنَ الدنيا علىٰ سبيلِ الزهدِ فيها ، ومداومةِ التعبُّدِ والذكرِ ، **وكيفَ يمكنُ التعبُّدُ لمَنْ لا يعرفُ معبودَهُ ؟!** والذكرُ لمَنْ لا يعرفُ مذكورَهُ ؟! والتقوىٰ لمَنْ لا يعرفُ آمرَهُ وناهيَهُ ؟! أو طلبُ مباحٍ لمَنْ لا يعرفُ المبيحَ ؟!

نعم ؛ لا ننكرُ أنَّ الاستعانةَ بذلكَ بعدَ معرفةِ اللهِ تعالىٰ ، وإحكامِ ما يتقرَّبُ بهِ إليهِ . . سببٌ لرسوخِ المعرفةِ والزيادةِ في المعارفِ ، وتَعرُّضٌ لكثيرٍ مِنَ المواهبِ ، وللترقِّي مِنْ مَقامِ الإيمانِ إلىٰ مَقامِ الإحسانِ ، فالبحثُ علىٰ ذلكَ فرعُ تحصيلِ أصلِ الإيمانِ بالنظرِ

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص ٥١) .

(٢) ذكره المصنف في « شرح المقدمات » (ص ٢٠٣) .

الصحيحِ ، وتحصيلِ علومٍ يطولُ تتبُّعُها ، **والتقدُّمُ لمعالي الأمورِ قبلَ إتقانِ أصولِها وضبْطِ طُرُقِها . . عجلةٌ وشهوةٌ نفسانيَّةٌ تُوجِبُ لصاحبِها الفضيحةَ دنيا وأُخرىٰ** ، وإلا فالبراهمةُ والنصارىٰ قدِ ارتاضوا علىٰ قاعدةٍ فاسدةٍ ، فلم يَزِدْهم ذلكَ إلا ضلالاً ، وكثيراً ما يغترُّ أصحابُ هـٰذا الطريقِ بالتخيُّلاتِ الشيطانيَّةِ أوِ النفسانيَّةِ نوماً ويقظةً ، ويَعُدُّونَهَا كراماتٍ ، **وهي في الحقيقةِ استدراجٌ وزيادةٌ لهم في أنواعِ الضَّلالاتِ** ، نسألُهُ سبحانَهُ أنْ يلهمَنا رشْدَ أنفسِنا ، وسنتعرَّضُ إنْ شاءَ اللهُ لذكرِ شروطِ الوليِّ في فصْلِ النبوَّةِ ؛ عندَ بيانِ الفَرْقِ بينَ الكرامةِ والمعجزةِ[1] .

[مَنْ قالَ : إنَّ طريقَ المعرفةِ الإلهامُ]

ومَنْ قالَ مِنَ الهنودِ : إنَّ طريقَ المعرفةِ الإلهامُ ، وعَنَوا بهِ : أنَّ النفسَ إذا تَجرَّدَتْ للشيءِ وأزالَتِ الشواغلَ البدنيَّةَ أدركَتْهُ ؛ فإنَّها في أصلِ خِلقتِها مُستعِدَّةٌ لقَبولِ المعارفِ . . **فالردُّ عليهم** : أنَّ مُجرَّدَ إزالةِ الشواغلِ لا يُحصِّلُ المطلوبَ الخاصَّ إلا معَ حضورِ علومٍ ؛ إمَّا ضروريةٍ أو غيرِ ضروريةٍ يَترتَّبُ عليها المطلوبُ ؛ وهو النظرُ ، والتجريدُ لازمُهُ[2] .

---

(١) سيأتي (ص ٥٤٥، ٥٥٥) .

(٢) قوله : (**وهو النظر**) المناسبُ : وهو المعرفة ، قوله : (**لازمه**) أي : النظر . « عكاري » (ق ٥٥) .

[قولُ مَنْ قالَ : لا مُقلِّدَ في المؤمنينَ]

وأضعفُ مِنْ هـٰذا : قولُ بعضِ المعاصرينَ[1] : لا مُقلِّدَ في المؤمنينَ عامِّهم وخاصِّهم ، وإنَّ جميعَهم حصلَتْ لهُ المعرفةُ ، وإنَّما يختلفونَ في القدرةِ علىٰ التعبيرِ عمَّا في ضمائرِهم وعدمِ ذلكَ ، وإنَّما قلنا : إنَّ هـٰذا أضعفُ مِنَ القولِ الذي حُكِيَ عن بعضِ الهنودِ ؛ لأنَّهمُ اشترطوا في حصولِ المعرفةِ إزالةَ الشواغلِ ، وهـٰذا لم يشترطْ شيئاً ، بل جعلَ المعرفةَ حاصلةً لكلِّ مَنْ صَدَقَ عليهِ اسمُ الإيمانِ ، وأنَّ مؤنةَ النظرِ لا يُحتاجُ إليها !

وهـٰذا قولٌ لا خفاءَ في بطلانِهِ ، وانعقادِ الإجماعِ علىٰ خلافِهِ ؛ إذْ معلومٌ قطعاً أنَّ عقائدَ الإيمانِ ليسَتْ كلُّها ضروريةً ، بل منها ما يفتقرُ إلىٰ دقيقِ النظرِ ، وكيفَ لا وقدِ اختلفَتْ هـٰذهِ الأُمَّةُ المشرَّفةُ وحدَها في العقائدِ اختلافاً كثيراً ، حتىٰ إنَّها افترقَتْ علىٰ ثلاثٍ وسبعينَ فِرقةً ، والمصيبُ منها فِرقةٌ واحدةٌ ؟! ولهـٰذا حكمَ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ بأنَّ جميعَها في النارِ إلا واحدةً .

وأيضاً : فهـٰذا القولُ يؤدِّي إلىٰ أنَّ حَضَّهُ سبحانَهُ على النظرِ في آيٍ مِنْ كتابِهِ العزيزِ وأمرَهُ بذلكَ . . أمرٌ بتحصيلِ الحاصلِ ! وكذا ما قَرَّرَهُ سبحانَهُ في كتابِهِ العزيزِ مِنْ أدلَّةِ العقائدِ ؛ كأدلَّةِ الوحدانيةِ والبعثِ

---

(١) يعني : ابن زكري ، وقضية كلامه أن ابن زكري انفرد بهـٰذا القول ، وليس كذلك ، بل قالت به جماعة ، وقد حكىٰ أبو منصور الإجماع عليه . « عكاري » (ق ٥٥) ، وسيأتي قريباً عن الإمام الباقلاني (ص ١٨٣) ما هو قريب من هـٰذا القول ، وانظر « شرح لمع الأدلة » لابن التلمساني (ص٣٦) .

والنبوَّةِ . تقريرٌ لِمَا هو معلومٌ للكلِّ ! وهـٰذا ممَّا يأباهُ كلُّ عاقلٍ .

وأيضاً : فليسَ الخبرُ كالعِيانِ ، ونحنُ قد شاهدنا كثيراً ممَّنْ لم يأخذْ في هـٰذا العلمِ ولهُ نجابةٌ في غيرِهِ مِنَ العلومِ . . لا يحسنونَ العقائدَ تقليداً ، فضلاً أنْ يحسنوها بالنظرِ ! بل وشاهدنا كذلكَ بعضَ مَنْ أخذَ في هـٰذا العلمِ ولم يتقنْهُ .

أمَّا العامَّةُ : فأكثرُهم ممَّنْ لا يعتني بحضورِ مجالسِ العلماءِ ومخالطةِ أهلِ الخيرِ ، نتحقَّقُ منهمُ اعتقادَ التجسيمِ والجهةِ ، وتأثيرِ الطبيعةِ ، وكونِ فعلِ اللهِ تعالىٰ لغرضٍ ، وكونِ كلامِهِ جلَّ وعلا حرفاً وصوتاً ، ومَرَّةً يتكلَّمُ ومَرَّةً يسكتُ كسائرِ البشرِ ، ونحوَ ذلكَ مِنِ اعتقاداتِ أهلِ الباطلِ ، وبعضُ اعتقاداتِهم أجمعَ العلماءُ علىٰ كفْرِ مُعتقِدِها ، وبعضُها اختلفوا فيهِ .

وكثيرٌ مِنْ أهلِ الباديةِ ينكرُ البعثَ ، ولقد أخبرَني بعضُ مَنْ أثقُ بهِ أنَّهُ سمعَ ذلكَ صريحاً منهم ، قالَ : وبعضُهم ممَّنْ يحفظُ لفظَ القرآنِ ، ولقد حكىٰ لي بعضُ أصحابِنا مثلَ ذلكَ عمَّنْ لا يُظَنُّ بهِ ذلكَ ممَّنْ يتعاطى العلمَ بتِلِمْسانَ ، ولهُ أصلٌ في رئاسةِ العلمِ[1] ، قالَ : وصَرَّحَ لي بأنَّ رأيَهُ وعقيدتَهُ ـ والعياذُ باللهِ منهُ ومِنْ عقيدتِهِ ـ نفْيُ المعادِ البدنيِّ ، كرأْيِ الفلاسفةِ أبعدَهمُ اللهُ تعالىٰ وأخلىٰ منهمُ الأرضَ ، قالَ : وجادلتُهُ في ذلكَ مِراراً ، فطُبِعَ علىٰ قلبِهِ ولم يقبلْ !

وأظنُّ أنَّ المصيبةَ جاءَتِ الرجلَ مِنْ مطالعتِهِ بعضَ كتبِ الفلاسفةِ

---

(١) وهو العقباني من تلمسان . « حامدي » (ص٨٧) .

قبلَ إتقانِ علمِ التوحيدِ على شيخٍ عارفٍ ، **وهـٰذا شأنُ المُتشدِّقينَ الخائضينَ فيما لا يعنيهم قبلَ ما يعنيهم** ، وزادوا على العامَّةِ بالجدالِ في الباطلِ والتكبُّرِ عنِ الإنصافِ للحقِّ ، ومِنْ ثَمَّ حُرِموا ، ﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ﴾ [الأعراف : ١٤٦] .

اللهمَّ ؛ أدخلْنا في زمرةِ المفلحينَ في الدنيا والآخرةِ ، ولا تهلكْنا معَ الهالكينَ يا أرحمَ الراحمينَ .

[مَنْ ينطقُ بكلمتي الشهادةِ ولا يُميِّزُ بينَ الرسولِ والمرسِلِ]

وبعضُ المُقلِّدينَ ينطقُ بكلمتي الشهادةِ مِنْ غيرِ أنْ يعرفَ معناها ، ولا أنْ يُميِّزَ الرسولَ مِنَ المرسِلِ ، وفي مثلِهِ وقعَتْ أجوبةُ علماءِ بجايةَ وغيرِهم مِنَ المحقِّقينَ : **أنَّ مثلَ هـٰذا لا يُضرَبُ لهُ في الإسلامِ بنصيبٍ** .

[فضلُ العلماءِ على العامةِ]

والعاقلُ في الحقيقةِ مَنْ أنصفَ مِنْ نفسِهِ ، فواللهِ ؛ **لولا فضلُهُ تعالىٰ وتوفيقُهُ لمخالطةِ العلمِ وأهلِهِ . . لَمَا كنَّا نُحسِنُ عقائدَ الإيمانِ بمُجرَّدِ التقليدِ فضلاً عنِ النظرِ** ، ولكُنَّا في أوديةٍ مِنِ اعتقاداتِ أهلِ الباطلِ نهيمُ ، وعجباً لعاقلٍ يجهلُ الضروريَّاتِ ! حتىٰ لم يشعرْ بحالِ نفسِهِ قبلَ مخالطةِ العلمِ ، ولا شعرَ بحالِ العوامِّ ومَنْ أعرضَ عنِ النظرِ جملةً .

ولقد ألَّفَ علماءُ السنَّةِ رضيَ اللهُ عنهم تواليفَ مختصرةً[1] ،

---

(١) في مطبوعة العلامة الحامدي (ص٨٨) زيادة هنا : (كابن أبي زيد وابن الحاجب وغيرهما) .

اقتصروا فيها علىٰ سرْدِ العقائدِ مُجرَّدةً عنِ الأدلَّةِ ؛ لتحفظَها العامَّةُ ومَنْ قَصُرَ عقلُهُ عنِ النظرِ ، ولِيرتقوا مِنْ معرفتِها تقليداً إلى البحثِ عن أدلَّتِها ، وما ذلكَ إلا لأنَّهم رأَوا أكثرَ العامَّةِ لا تُحسِنُ العقائدَ ولو بالتقليدِ ، فأرادوا مِنْ نصيحتِهم أنْ ينقلوهم مِنْ مرتبةٍ يُخشىٰ عليهم فيها أنْ يكونوا على اعتقادٍ مُجمَعٍ فيهِ على الكفرِ إلىٰ مرتبةٍ مُختلَفٍ فيها ، ولعلَّها تكونُ سُلَّماً إلى المعرفةِ .

وبالجملةِ : فأهلُ النظرِ لم يصلوا كلُّهم إلى الحقِّ ، **وإنَّما وصلَ القليلُ** ، فكيفَ بمَنْ لم ينظرْ ؟! وما ذاكَ إلا لِمَا عُلِمَ أنَّ أحكامَ الوهمِ ورسوخَ العوائدِ والمألوفاتِ تزاحمُ النظرَ الصحيحَ في هٰذا العلمِ مزاحمةً لا ينفكُّ الحقُّ عنها إلا بعسرٍ ليسَ فوقَهُ عسرٌ ، ولولا التوفيقُ الإلٰهيُّ والتأييدُ الربَّانيُّ لَمَا أدركَ الخلْقُ شيئاً مِنْ معرفةِ مَنْ لا تُكيِّفُهُ العقولُ ولا تَحُدُّهُ الأوهامُ ، ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورىٰ : ١١] ، ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا ﴾ [النور : ٢١] .

[قولةُ القاضي الباقلاني : لا يوجدُ مؤمنٌ إلا وهو عارفٌ باللهِ تعالىٰ]

فإنْ قلتَ : قد نُقِلَ عنِ القاضي أبي بكرِ بنِ الطيِّبِ رضيَ اللهُ عنهُ أنَّهُ قالَ : لا يُوجَدُ مؤمنٌ إلا وهو عارفٌ باللهِ تعالىٰ ، إلا أنَّ أحوالَهم مختلفةٌ في ذلكَ ؛ فمنهم قويُّ القريحةِ علىٰ أنْ يُعبِّرَ علىٰ ما في قلبِهِ ويبرهنَ عليه ، ومنهم مَنْ عرفَ اللهَ يقيناً ولا قدرةَ لهُ أنْ يُعبِّرَ علىٰ ما في

قلبِهِ[١] ، ونُقِلَ عن طائفةٍ مِنْ أهلِ العلمِ أنَّ اللهَ معروفٌ بضرورةِ العقلِ ، وأنَّهُ غرزَ معرفةَ وجودِهِ في خلقِهِ ، وما أُقيمَ مِنَ الأدلَّةِ علىٰ ذلكَ إنَّما هو استدلالٌ علىٰ أنواعِ الضرورةِ ، وظاهرُ هـٰذا عينُ ما أنكرتَ ![٢] .

قلتُ : ليسَ عينَهُ ، ولا يدلُّ عليهِ .

أمَّا قولُ القاضي : فهو جارٍ علىٰ أصلِهِ وأصلِ الجمهورِ مِنْ أنَّ التقليدَ لا تحصلُ معَهُ حقيقةُ الإيمانِ ، وإنَّما تحصلُ معَ المعرفةِ ، ولهـٰذا كانَتْ حقيقةُ الإيمانِ عندَ القاضي هو التصديقَ التابعَ للمعرفةِ ، واحترزَ بقولِهِ : (التابعَ للمعرفةِ) مِنَ التصديقِ التابعِ للاعتقادِ التقليديِّ أوِ التابعِ للظنِّ أوِ الشكِّ أوِ الوهمِ ، فمعنىٰ قولِهِ : (لا يُوجَدُ مؤمنٌ إلا وهو عارفٌ باللهِ تعالىٰ) لا يُوجَدُ مؤمنٌ شرعاً ـ أي : في حكمِ اللهِ تعالى المبنيِّ على التحقيقِ وما في نفسِ الأمرِ ، لا في حكمِنا نحنُ المبنيِّ على الظواهرِ ـ إلا وهو عارفٌ ؛ أي : فمَنْ ليسَ بعارفٍ ؛ كالمقلِّدِ ونحوِهِ . . فليسَ بمؤمنٍ عندَ اللهِ سبحانَهُ .

فالقصرُ في لفظِهِ قصرُ إفرادٍ[٣] ؛ ردّاً علىٰ مَنْ يتوهَّمُ اشتراكَ العارفِ

---

(١) وهـٰذا القول عين ما نقل عن ابن زكري ، فيكون ما قاله ابن زكري حقّاً ، فكيف يدعي الشارح بطلانه ؟! « حامدي » (ص٨٩) ، وتقدم قول ابن زكري قريباً (ص ١٨٠) ، وسيبين المصنف وجه التخالف بين القولين عند قوله : (وظاهر هـٰذا عين ما أنكرت) ، وانظر اختيار القاضي في « شرح معالم أصول الدين » (ص٦٤٣ ، ٦٦٠) .

(٢) أراد بالاعتراض قول ابن زكري المتقدم (ص ١٨٠) .

(٣) هو قصر الصفة على الموصوف ؛ لأنه قصر الإيمان على العارف علىٰ دعوى المصنف . « عكاري » (ق ٥٧) .

والمقلِّدِ مثلاً في صدقِ حقيقةِ الإيمانِ ، فنبَّهَ بقصْرِ المؤمنِ على العارفِ : علىٰ خروجِ غيرِ العارفِ مِنْ حقيقةِ الإيمانِ ، هـٰذا إنْ نظرنا في اللفظِ بطريقِ فنِّ البلاغةِ .

وإنْ نظرنا فيهِ بطريقِ فنِّ المنطقِ ، فهو في قُوَّةِ قضيةٍ كليَّةٍ موجبةٍ قائلةٍ : كلُّ مؤمنٍ فهو عارفٌ ، وهـٰذهِ القضيةُ يلزمُها بعكسِ النقيضِ الموافقِ : كلُّ مَنْ ليسَ بعارفٍ فليسَ بمؤمنٍ ، وبعكسِ النقيضِ المخالفِ : لا شيءَ مِنْ غيرِ العارفِ بمؤمنٍ ، فجعلُهُ كبرىٰ لقضيةٍ صادقةٍ ؛ وهي قولُنا : كلُّ مُقلِّدٍ فهو غيرُ عارفٍ . . ينتجُ مِنَ الأوَّلِ : لا شيءَ مِنَ المقلِّدِ بمؤمنٍ ، وأحرىٰ مَنْ كانَتْ درجتُهُ دونَ درجةِ التقليدِ الصحيحِ ، كما هو حالُ كثيرٍ ممَّنْ ينطقُ بكلمتيِ الإيمانِ .

وأمَّا قولُ القاضي : (فمنهم قويُّ القريحةِ . . .) إلىٰ آخرِهِ : فبيِّنٌ ؛ لأنَّ المعرفةَ محلُّها القلبُ ، وسببَها العاديَّ ـ وهو النظرُ ـ عقليٌّ أيضاً ، والنطقُ باللسانِ لا أثرَ لهُ فيهما ، فلهـٰذا لم يكنْ شرطاً فيها[1] ، بلِ المقصودُ حصولُ العقائدِ في القلبِ بأدلَّتِها المنتجةِ لها عقلاً ، قَدَرَ أنْ يُعبِّرَ عن ذلكَ مَنْ حصلَتْ لهُ أم لا ، ولا ريبَ في حصولِ حقيقةِ الإيمانِ لمثلِ هـٰذا ، وليسَ نزاعُنا فيهِ ، وإنَّما نزاعُنا في أنَّ المعرفةَ : هل يقولُ القاضي : إنَّها حاصلةٌ لكلِّ مَنْ نطلقُ عليهِ نحنُ اسمَ الإيمانِ بناءً على الظاهرِ أم لا ؟

---

(١) الأولىٰ : (فيهما) يعني : المعرفة والنظر . مفادٌ « حامدي » (ص٩٢) .

[الإيمانُ لا يقطعُ أحدٌ بهِ في حقِّ غيرِهِ إلا بتوقيفٍ]

وعلى القطعِ أنَّ هـٰذا ممَّا لا يقولُهُ القاضي ولا غيرُهُ ، بل كلُّ عاقلٍ يُجوِّزُ فيمَنْ يُظهِرُ الإيمانَ أنْ يكونَ فيهِ مُقلِّداً أو ظانّاً أو شاكّاً أو مُتوهِّماً ، بل ويُجوِّزُ أنْ يكونَ كافراً زنديقاً ، بل لو نطقَ مُظهِرُ الإيمانِ بأدلَّتِهِ وأتقنَ براهينَهُ . . لَمَا قطعنا في حقِّهِ بالإيمانِ ولا المعرفةِ ؛ لاحتمالِ أنْ يكونَ في قلبِهِ شبهاتٌ أوجبَتْ لهُ شكّاً ولم يبدِها لنا ، أو حفظَ تلكَ الأدلَّةَ تقليداً ولم يَتحقَّقْها ، إلا أنَّ قرائنَ الأحوالِ تُغلِّبُ الظنَّ بأحدِ الأمرينِ .

وبالجملةِ : فالإيمانُ لمَّا كانَ مرجعُهُ إلى المعرفةِ ، والمعرفةُ مِنَ السرائرِ ، واللهُ سبحانَهُ متولِّيها . . **فلا تُعرَفُ إلا مِنْ قِبَلِهِ** ، ولهـٰذا زجرَ النبيُّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ سعداً رضيَ اللهُ عنهُ عن جزْمِهِ بالإيمانِ في حقِّ الرجلِ الذي أمسكَ النبيُّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ عن عطائِهِ ، فقالَ لهُ سعدٌ : ما لكَ عن فلانٍ ؟! فواللهِ ؛ إنِّي لَأَراهُ مؤمناً ! ـ بفتح همزةِ (أراهُ) أي : أعلمُهُ ـ فقالَ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « أَوْ مُسْلِماً » ، بإسكانِ الواوِ ، على الإضرابِ عن قولِهِ إلى الحكمِ بالظاهرِ ، كأنَّهُ قالَ : بل تَراهُ مسلماً ، فما بالُكَ تقطعُ بإيمانِهِ ؟! لأنَّهُ مِنَ الباطنِ الذي لا يعلمُهُ إلا اللهُ عزَّ وجلَّ ، والحديثُ خرَّجَهُ البخاريُّ ومسلمٌ وغيرُهما[1] .

---

(١) صحيح البخاري (٢٧) ، صحيح مسلم (١٥٠) عن سيدنا سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه .

هٰذا كلُّهُ في حقِّ الغيرِ المظهِرِ للإيمانِ .

وأمَّا الإنسانُ في نفسِهِ : فهو أعرفُ بحالِهِ إنْ كانَ عاقلاً ، ومِنَ الجَهَلَةِ مَنْ لم يعرفْ حالَ نفسِهِ ، فهو في درجةِ التقليدِ المختلَفِ فيها ، ويَتوهَّمُ أنَّهُ في درجةِ المعرفةِ ، ولهٰذا قالَ بعضُ الأئمَّةِ : مَنْ ظنَّ أنَّهُ عرفَ ولم يدرِ كيفَ عرفَ . . فلم يعرفْ .

ومنهم مَنْ لم يتقنِ العقائدَ ولو بدرجةِ التقليدِ ، وهو كثيرٌ ، وهٰذا الذي حملْنا عليهِ قولَ القاضي ؛ مِنْ أنَّ مرادَهُ بالمؤمنِ : المؤمنُ عندَ اللهِ تعالىٰ وفي شرعِهِ ، لا مَنْ نُطلقَ عليهِ نحنُ لفظَ المؤمنِ بناءً على الظاهرِ ، قد صَرَّحَ بمعناهُ شرفُ الدينِ بنُ التِّلِمْسانيِّ في « شرحِ المعالمِ » ، حيث تَعرَّضَ لمَنْ يُحكَمُ عليهِ بالإيمانِ ولمَنْ يُحكَمُ عليهِ بالكفرِ ، فنقلَ عنِ القاضي أنَّ حقيقةَ الإيمانِ الشرعيِّ ترجعُ إلى المعرفةِ والتصديقِ بالقلبِ ، قالَ : (فالكفرُ يرجعُ إلى الجهلِ بما شُرِطَ علمُهُ في الإيمانِ إجماعاً ، أوِ التكذيبِ بهِ[1] ، وكذلكَ الإعراضُ عنِ النظرِ في التوحيدِ كفرٌ ؛ لِمَا يلزمُهُ مِنَ الجهلِ ، وكذلكَ الشكُّ أوِ الظنُّ ؛ فإنَّهما يستلزمانِ انتفاءَ المعرفةِ ، والتقليدُ عندَ القاضي ومَنْ تابعَهُ مِنَ الجمهورِ كذلكَ)[2] .

فانظرْ عزوَهُ كفرَ المُعرِضِ عنِ النظرِ والمقلِّدِ إلى القاضي

---

(١) قوله : (**إجماعاً**) راجع لقوله : (شرط) ولقوله : (يرجع) ، وقوله : (**أو التكذيبِ به**) أي : بما شرط علمه . . . ، وهو عطف على الجهل . « حامدي » (ص٩٤) .

(٢) شرح معالم أصول الدين (ص٦٦٠) .

والجمهورِ . . يُنبئْكَ أنَّ القاضيَ والجمهورَ لا يمنعانِ وجودَهما ، بل إيمانَهما .

[مَنْ قالَ : إنَّ اللهَ معروفٌ بالضرورةِ]

وأمَّا ما نُقِلَ عن طائفةٍ مِنْ أهلِ العلمِ : أنَّ اللهَ معروفٌ بضرورةِ العقلِ . . . إلىٰ آخرِهِ :

فإنْ أرادوا أنَّ النظرَ في معرفتِهِ تعالىٰ ينتهي إلى الضرورةِ . . فمُسلَّمٌ ؛ لأنَّ معرفتَهُ جلَّ وعلا بل ومعرفةَ جميعِ عقائدِ الإيمانِ إنَّما هو بالبراهينِ ، والبراهينُ لا بدَّ أنْ تنتهيَ إلىٰ مُقدِّماتٍ ضروريةٍ ، وإلا لزمَ التسلسلُ ، ولم تنتجِ القَطعَ الذي كُلِّفْنا بهِ في العقائدِ .

وإنْ أرادوا أنَّهُ معروفٌ بضرورةِ العقلِ بَدْءاً بحيثُ لا يفتقرُ إلىٰ نظرٍ أصلاً . . فلا خفاءَ في بطلانِ هـٰذهِ المقالةِ .

وقدِ اختلفَ الأئمَّةُ بعدَ تحقيقِ المُستدِلِّ حدوثَ العالمِ ببرهانِهِ : هل دلالتُهُ بعدُ علىٰ وجودِ محدثِهِ ضروريةٌ وإليهِ ذهبَ الفخرُ ، أم نظريةٌ يُحتاجُ معَها إلىٰ ضميمةِ شيءٍ آخرَ ، وإليهِ ذهبَ إمامُ الحرمينِ وجماعةٌ مِنَ المُحقِّقينَ ؟ علىٰ ما سيأتي تحقيقُهُ إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ[1] ، فإذا كانَ هـٰذا الخلافُ بعدَ علمِ الحدوثِ للعالمِ المتضِحِ بحسَبِ الظاهرِ دلالتُهُ في أظهرِ العقائدِ ؛ وهو علمُ وجودِهِ جلَّ وعلا الذي اتفقَتْ عليهِ جميعُ العقلاءِ إلا مَنْ لا يُعتَدُّ بهِ ، ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ

---

(١) انظر (ص ١٩٦) ، وقوله : (ضميمة شيء آخر) هو الإمكان .

﴿لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [الزخرف : ٩] . . فكيفَ بأغمضَ منهُ ؟!

ولئنْ سُلِّمَتِ الضرورةُ في هٰذهِ العقيدةِ الواضحةِ تسليماً جدليّاً ، وأنَّ كلَّ مُظهرٍ للإيمانِ لا يُقلِّدُ فيها . . فمِنْ أينَ تلزمُ الضرورةُ في سائرِ العقائدِ المشترطَةِ في الإيمانِ ، وقد عُلِمَ تشتُّتُ أنظارِ العقلاءِ فيها ، ووقوعُ الغلطِ فيها لأكثرِهم ، ولم يُوفَّقْ لإصابةِ الحقِّ فيها إلا الأقلُّ ؟!

والحقُّ في المسألةِ كانَ أوضحَ مِنْ أن تفتقرَ معَهُ إلىٰ مثلِ هٰذا الطولِ ، لٰكنْ قد **يُضطَرُّ إلىٰ بيانِ الواضحِ بسببِ خفائِهِ لجمودِ القرائحِ** ، نسألُهُ سبحانَهُ أنْ يُريَنا الحقَّ حقّاً ويُوفِّقَنا لاتباعِهِ ، وأنْ يُريَنا الباطلَ باطلاً ويعينَنا على اجتنابِهِ .

* * *

فصلٌ
في التّمهيدات والنّظر

ينبغي أنْ نُقدِّمَ قبلَ الشروعِ في شرحِ مسائلِ الفصلِ **مُقدِّمتينِ** تَمسُّ الحاجةُ إليهما :

المقدّمة الأولى
في حدّ علم الكلام ، وبيان موضوعه
وفي تفسير ألفاظ يستعملها العلماء في هذا العلم

أمَّا حقيقةُ علمِ الكلامِ : فهو العلمُ بأحكامِ الأُلوهيَّةِ ، وإرسالِ الرسلِ ، وصدقِها في كلِّ أخبارِها ، وما يَتوقَّفُ شيءٌ مِنْ ذلكَ عليهِ خاصّاً بهِ[1] ، وتقريرِ أدلَّتِها بقُوَّةٍ هي مَظِنَّةٌ لردِّ الشُّبهاتِ وحلِّ الشكوكِ .

هٰكذا حَدَّهُ الشيخُ ابنُ عرفةَ ، قالَ : (فيخرجُ علمُ المنطقِ ، ومِنْ ثَمَّ قالَ غيرُ واحدٍ : هو فرضُ كفايةٍ علىٰ أهلِ كلِّ قُطْرٍ يَشُقُّ

---

(١) قوله : (**وما يتوقَّف**) عطف على (الأحكام) ، والضمير في (عليه) راجع لـ (ما) ، وقوله : (**من ذلك**) راجع لـ (أحكام الألوهية) وما عطف عليه ، وقوله : (**خاصّاً به**) حالٌ من (ما) أي : حال كون ذلك الشيء الذي هو مصدوق (ما) ـ وهو حدوث العالم أو ثبوت إمكانه ـ خاصّاً تلك الأحكام . مفادٌ « حامدي » (ص٩٦) .

الوصولُ منهُ إلىٰ غيرِهِ) انتهىٰ[١] .

وحَدَّهُ **ابنُ التِّلِمْسانيِّ** : بأنَّهُ العلمُ بثبوتِ الأُلوهيَّةِ والرسالةِ ، وما تتوقَّفُ عليهِ معرفتُهما مِنْ جوازِ العالمِ وحدوثِهِ ، وإبطالِ ما يناقضُ ذلكَ[٢] ، وردَّهُ الشيخُ ابنُ عرفةَ بفسادِ عكسِهِ ؛ بخروجِ أحكامِ المعادِ[٣] .

وأمَّا موضوعُهُ : فماهيَّاتُ الممكِناتِ مِنْ حيثُ دلالتُها علىٰ وجوبِ وجودِ مُوجِدِها وصفاتِهِ وأفعالِهِ .

[اصطلاحاتُ المتكلِّمينَ]

وأمَّا تفسيرُ الألفاظِ المُحتاجِ إليها في هـٰذا العلمِ :

فمنها : لفظُ **العالَمِ** بفتحِ اللامِ ، ومعناهُ : كلُّ ما سوى اللهِ تعالىٰ .

ومنها : لفظُ **الأزلِ** ، ويعنونَ بهِ: نفْيَ الأوَّليَّةِ؛ أي : ليسَ لهُ أوَّلٌ.

ومنها : قولُهم : **ما لا يزالُ** ، ويعنونَ بهِ : ما لهُ أوَّلٌ ، وهو ضدُّ الأزلِ .

ومنها : **القديمُ** ، ويعنونَ بهِ : الموجودَ الذي لا أوَّلَ لوجودِهِ ، ويُسمُّونَهُ أيضاً : **أزليّاً** .

---

(١) انظر « المختصر الكلامي » لابن عرفة (ص٧٩) .
(٢) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص ٤٣) .
(٣) انظر « المختصر الكلامي » (ص٧٩) ، وفساد العكس : بانتفاء الحدِّ مع عدم انتفاء المحدود ، ولـٰكن ذكر الإمام ابن التلمساني تصديق الرسل في حدِّ علم الكلام في « شرح لمع الأدلة » (ص٣٦) .

ومنها : لفظُ **الدائمِ** ، ويعنونَ بهِ : الموجودَ الذي لا ينقضي وجودُهُ ؛ أي : لا يلحقُهُ عدمٌ ، ويُسمُّونَهُ أيضاً : **الأبديَّ** .

ومنها : لفظُ **الحادثِ** ، ويعنونَ بهِ : ما وُجِدَ بعدَ أنْ كانَ معدوماً .

ومنها : لفظُ **الجوهرِ** ، ويعنونَ بهِ : ما كانَ جِرْمُهُ يشغلُ فراغاً بحيثُ يمتنعُ أنْ يَحُلَّ غيرُهُ حيثُ حَلَّ ، وهو معنى **المُتحيِّزِ** ؛ وذلكَ كالإنسانِ والحجرِ ، لا كالعلْمِ واللونِ ، فإنْ كانَ الجوهرُ دقيقاً بحيثُ انتهىٰ في الدِّقَّةِ إلىٰ أنَّهُ لا يقبلُ الانقسامَ بوجْهٍ . . فهو المُسمَّىٰ **بالجوهرِ الفردِ** ، وإنْ كانَ يقبلُ الانقسامَ فهو المُسمَّىٰ **بالجسمِ** ، ويُسمَّىٰ كلُّ واحدٍ مِنْ أجزائِهِ جسماً ، وإنَّما يمتنعونَ مِنْ تسميةِ الدقيقِ جسماً حالَ انفرادِهِ ، أمَّا إذا انضمَّ إلىٰ غيرِهِ سمَّوا كلَّ واحدٍ منهما جسماً ؛ لأنَّ حقيقةَ الجسمِ المؤلَّفُ ، وكلٌّ مِنَ الجوهرَينِ عندَ الاجتماعِ يَصدُقُ عليهِ أنَّهُ مُؤلَّفٌ[1] .

ومنها : لفظُ **العَرَضِ** ، ويعنونَ بهِ : ما كانَتْ ذاتُهُ لا تشغلُ فراغاً ، ولا لهُ قيامٌ بنفسِهِ ، وإنَّما يكونُ وجودُهُ تابعاً لوجودِ الجوهرِ ؛ كالعلْمِ الذي يقومُ بالجوهرِ ، وكالحركةِ والسكونِ ؛ فإنَّها لا تشغلُ فراغاً ، بلِ الفراغُ الذي يشغلُهُ الجوهرُ قبلَ اتصافِهِ بها . . هو الفراغُ الذي يشغلُهُ معَ اتصافِهِ بها مِنْ غيرِ زيادةٍ .

---

(١) وهٰذا مذهب إمام الحرمين ، ومذهب الإمامين الغزالي والرازي أنهما جسم واحد ؛ لأنَّ كل واحد منهما لا يقبل القسمة ، وانظر « شرح لمع الأدلة » (ص٤٩) .

ومنها : **الأكوانُ** ، ويعنونَ بها : أعراضاً مخصوصةً ؛ وهي الحركةُ والسكونُ ، والاجتماعُ والافتراقُ .

ومنها : لفظُ **الواجبِ** ، ويعنونَ بهِ : ما لا يُتصوَّرُ في العقلِ عدمُهُ ؛ **إمَّا بالضرورةِ** ؛ كالتحيُّزِ للجوهرِ ، **وإمَّا بالنظرِ** ؛ كوجودِهِ تعالىٰ وثبوتِ صفاتِ ذاتِهِ .

ومنها : لفظُ **المستحيلِ** ، ويعنونَ بهِ : ما لا يُتصوَّرُ في العقلِ وجودُهُ ؛ **إمَّا ضرورةً** ؛ كوجودِ الضدَّينِ في محلٍّ واحدٍ وزمنٍ واحدٍ ، **أو نظراً** ؛ كوجودِ الشريكِ لهُ جلَّ وعلا .

ومنها : لفظُ **الجائزِ** ، ويعنونَ بهِ : ما لا يلزمُ مِنْ تصوُّرِ وجودِهِ ولا عدمِهِ محالٌ لذاتِهِ ؛ **إمَّا بالضرورةِ** ؛ كوجودِ زيدٍ ونحوِهِ ، **وإمَّا بالنظرِ** ؛ كالثوابِ للمطيعينَ والعقابِ للكافرينَ[1] .

واحترزَ بقولِهِ : (لذاتِهِ) مِنْ صيرورةِ الجائزِ **واجباً** لأمرٍ خارجٍ عن ذاتِهِ ؛ وهو تعلُّقُ علمِ اللهِ بوجودِهِ ؛ كالجنةِ والنارِ ، أو **مستحيلاً** ؛ لتعلُّقِ علمِ اللهِ بعدمِ وقوعِهِ ؛ كوجودِ الثوابِ للكافرينَ ، وحصولِ العقابِ للمطيعينَ .

---

(١) مثَّلَ بما ذكر للجائز النظري وإن كان بحسب الظاهر التمثيل بالعكس أولىٰ . . لإيهام العقل وجوب ذلك بُدّاً . « عكاري » (ق ٦٤) .

المقدمة الثانية
في ضروب الاستدلال

اعلمْ أنَّ الاستدلالَ علىٰ أربعةِ أضربٍ :

الأوّلُ : الاستدلالُ بالسببِ على المُسبَّبِ ؛ كالاستدلالِ بمسِّ النارِ مثلاً على احتراقِ الممسوسِ .

الثاني : عكسُهُ ؛ وهو الاستدلالُ بالمُسبَّبِ على السببِ ؛ كالاستدلالِ باحتراقِ الشيءِ مثلاً علىٰ مسِّ النارِ لهُ ، ومنهُ الاستدلالُ بوجودِ الأثرِ علىٰ وجودِ المؤثِّرِ .

الثالثُ : الاستدلالُ بأحدِ مُسبَّبي سببٍ واحدٍ على المُسبَّبِ الآخرِ ؛ كالاستدلالِ بغليانِ الماءِ المركَّبِ في آنيةٍ على النارِ مثلاً علىٰ حرارتِهِ ، فإنَّ غليانَهُ وحرارتَهُ مُسبَّبانِ عن سببٍ واحدٍ ؛ وهو مجاورةُ النارِ .

الرابعُ : الاستدلالُ بأحدِ المتلازمينِ على الآخرِ ؛ كالاستدلالِ بوجوبِ كونِهِ جلَّ وعلا عالماً علىٰ وجوبِ قيامِ العلمِ بهِ ، ومنهم مَنْ ردَّ هٰذا إلى القسمِ الثاني[1] ؛ وهو الاستدلالُ بالمسبَّبِ على السببِ ، وحصرَ الاستدلالَ في الثلاثةِ الأُوَلِ .

فإذا عرفتَ هٰذا : فالذي يصلحُ مِنْ هٰذهِ الأنواعِ لمعرفتِهِ تعالى النوعُ الثاني والرابعُ ، أمَّا الأوَّلُ ـ وهو الاستدلالُ بالسببِ على المسبَّبِ ـ فمحالٌ في حقِّهِ تعالىٰ ؛ **لوجوبِ وجودِهِ ، فيستحيلُ أنْ يكونَ لهُ سببٌ** ، وبعينِ هٰذا يبطلُ في حقِّهِ القسمُ الثالثُ .

---

(١) لكون المسبَّب يستلزم السبب . « عكاري » (ق ٦٦) .

فصلٌ في الإلهيّات

[النظرُ في إثباتِ صفةِ الوجودِ لهُ سبحانَهُ وتعالىٰ]

وإذا عرفتَ هـٰذا ـ أيُّها المقلِّدُ الناظرُ لنفسِهِ بعينِ الرحمةِ ـ **فأقربُ شيءٍ يُخرِجُكَ عنِ التقليدِ بعونِ اللهِ** : أنْ تنظرَ إلىٰ أقربِ الأشياءِ إليكَ ؛ وذلكَ نفسُكَ ، قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾ ، فتعلمَ على الضرورةِ أنَّكَ لم تكنْ ثم كنتَ ، فتعلمَ أنَّ لكَ مُوجِداً أوجدَكَ ؛ لاستحالةِ أنْ تُوجِدَ نفسَكَ ، وإلا لأمكنَ أنْ تُوجِدَ ما هو أهونُ عليكَ مِنْ نفسِكَ ، وهو ذاتُ غيرِكَ ؛ لمساواتِهِ لكَ في الإمكانِ ، وإنَّما قلنا : (أهونُ عليكَ) لِمَا في إيجادِكَ نفسَكَ مِنْ زيادةِ التهافتِ والجمعِ بينَ متنافيينِ ؛ وهو تقدُّمُكَ علىٰ نفسِكَ وتأخُّرُكَ عنها ؛ لوجوبِ سبْقِ الفاعلِ علىٰ فعلِهِ ، فإذا كانَتْ ذاتُهُ نفسَ فعلِهِ . . لزمَ المحذورُ المذكورُ .

الإشارةُ بـ (هـٰذا) راجعةٌ إلىٰ مضمونِ ما سبقَ ؛ وهو ضَعفُ التقليدِ والخشيةُ علىٰ صاحبِهِ ، **وكيفيةُ النظمِ للاستدلالِ بالنفسِ أنْ تقولَ** : أنا لم أكنْ ثم كنتُ ، أو أنا موجودٌ بعدَ عدمٍ ، أو أنا حادثٌ ، كلُّها بمعنىً ، وكلُّ مَنْ لم يكنْ ثم كانَ ، أو كلُّ موجودٍ بعدَ عدمٍ ، أو كلُّ حادثٍ . . فلهُ مُوجِدٌ أوجدَهُ ؛ فيُنتِجُ هـٰذا البرهانُ : أنا لي مُوجِدٌ أوجدَني .

أمَّا المُقدِّمةُ الأُولىٰ وهي الصغرىٰ : فلا تفتقرُ إلىٰ دليلٍ ؛ لأنَّها معلومةٌ بالضرورةِ ؛ لأنَّ كلَّ عاقلٍ لا يرتابُ في أنَّ هيئتَهُ المخصوصةَ التي هو عليها وبها تَحقَّقَتْ حقيقتُهُ الإنسانيةُ مثلاً . . كانَتْ معدومةً ثم كانَتْ .

[مُقدِّمةُ (كلُّ حادثٍ لهُ مُحدِثٌ) : هل هي نظريةٌ أو ضروريةٌ ؟]

وأمَّا المُقدِّمةُ الثانيةُ ـ وهي الكبرى ـ الحاكمةُ بافتقارِ كلِّ حادثٍ إلىٰ مُحدِثٍ ـ بكسرِ الدالِ ـ : فمنهم مَنْ يدَّعي أنَّها ضروريةٌ لا تفتقرُ إلىٰ دليلٍ ، حتىٰ قالَ الفخرُ في « المعالمِ » : (إنَّ العلمَ بها مركوزٌ في فطرةِ طباعِ الصبيانِ ، فإنَّكَ إذا لطمتَ وجْهَ الصبيِّ مِنْ حيثُ لا يراكَ ، وقلتَ لهُ : إنَّهُ حصلَتْ هـٰذهِ اللطمةُ مِنْ غيرِ فاعلٍ ألبتةَ . . لا يُصدِّقُكَ ، بل في فطرةِ البهائمِ ؛ فإنَّ الحمارَ إذا أحسَّ بصوتِ الخشبةِ فزعَ ؛ لأنَّهُ تَقـرَّرَ في فطرتِهِ أنَّ حصولَ صوتِ الخشبةِ بدونِ الخشبةِ محالٌ)[1] .

ومنهم مَنْ يُقرِّرُها بوسطٍ ؛ أي : بدليلٍ ، فيقولُ : إنَّ الحادثَ إذا حدثَ في الوقتِ المعيَّنِ فالعقلُ لا يمنعُ صحَّةَ تقدُّمِهِ على الوقتِ الذي وُجِدَ فيهِ بأوقاتٍ ، أو تأخُّرِهِ عنهُ بساعاتٍ ، فاختصاصُهُ بالوجودِ في ذلكَ الوقتِ بدلاً عنِ العدمِ المُجوَّزِ يفتقرُ إلىٰ مُخصِّصٍ ـ بكسرِ الصادِ ـ وإلا كانَ أحدُ الأمرينِ المتساويينِ مساوياً لذاتِهِ راجحاً لذاتِهِ ، وهو محالٌ ضرورةً ، فتعيَّنَ أنْ يكونَ الترجيحُ للوجودِ بدلاً عنِ العدمِ بمُرجِّحٍ منفصلٍ عنِ الحادثِ ؛ وهو الفاعلُ المختارُ جلَّ وعلا .

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص١٢٨) .

هـٰذا إنْ قلنا : إنَّ الوجودَ والعدمَ بالنسبةِ إلى الممكنِ مستويانِ ، وهو المختارُ ، **أمَّا إنْ قلنا** : إنَّ العدمَ أَولىٰ بهِ مِنَ الوجودِ ؛ لقَبولِهِ إيَّاهُ بلا سببٍ . . فأظهرُ في الاحتياجِ إلى الصانعِ ؛ لئلا يلزمَ ترجيحُ الوجودِ المرجوحِ بلا مُرجِّحٍ .

والصحيحُ[1] : أنَّ العلمَ بتلكَ المقدِّمةِ الكبرىٰ نظريٌّ ، **إلا أنَّهُ يحصلُ بنظرٍ قريبٍ كما قرَّرناهُ الآنَ** ، ولأجلِ قربِهِ ظنَّ قومٌ أنَّ ذلكَ العلمَ ضروريٌّ .

وأمَّا مبالغةُ الفخرِ بأنَّهُ في فطرةِ الصبيانِ : فممنوعٌ عمومُهُ في جميعِهِم ، وإنْ أرادَ في فطرةِ أكثرِ مميِّزيهم . . فمُسلَّمٌ ، لـٰكنْ لا نُسلِّمُ أنَّهُ لا علمَ لمميِّزيهم إلا الضروريُّ حتىٰ يلزمَ ما ذَكَرَ ، كيفَ ونحنُ نرى الصبيانَ لا ينفكُّونَ عن علومٍ نظريَّةٍ لا سيَّما القريبةِ التي لا تعارضُها شبهةٌ ويتمحَّضُ العقلُ فيها ؟!

وأمَّا المبالغةُ بأنَّهُ مركوزٌ أيضاً في فطرةِ البهائمِ بدليلِ ما ذَكَرَهُ في صوتِ الخشبةِ : فمِنْ أعجبِ ما يذكرُ أنَّ البهائمَ تُدرِكُ قضايا كليَّـةً ولوازمَها !! فلو قُدِّرَ حمارٌ أو حيوانٌ غيرُهُ لم يُضـرَبْ قطُّ بخشبةٍ . . لم يَنفِرْ مِنْ صوتِها ألبتةَ ، ولـٰكنْ إذا تَكرَّرَ عليهِ ذلكَ التألُّمُ عندَ سماعِها تخيَّلَ مِنْ حِسِّها الألمَ ؛ لمقارنتِهِ المؤلِمَ ، وعدمِ التمييزِ والانفكاكِ في خيالِهِ ، كما أنَّ السليمَ يَنفِرُ مِنَ الحبلِ المبرقشِ لمقارنتِهِ الأذىٰ عندَهُ لهـٰذا الشكلِ ، وهـٰذا **مِنَ الخيالاتِ** ، **لا مِنَ التمييزِ العلميِّ** ، واللهُ

---

(١) **أراد به** : الراجحَ ، فمقابله حينئذ مرجوحٌ لا فاسد . « حامدي » (ص١٠٤) .

أعلمُ ، قالَ معناهُ شرفُ الدين بنُ التِّلِمْسانيِّ[١] .

وهٰذهِ الطريقةُ ـ أعني : طريقةَ مَنْ يستدلُّ على افتقارِ الحادثِ إلىٰ سببٍ ـ طريقةُ مَنْ يشوبُ الحدوثَ بالإمكانِ عندَ الاستدلالِ علىٰ وجودِ الصانعِ[٢] ، وعلىٰ هٰذهِ الطريقةِ عوَّلَ إمامُ الحرمينِ[٣] .

[منشأُ احتياجِ الحادثِ إلى الصانعِ]

وقدِ اختلفَ المُتكلِّمونَ في منشأِ احتياجِ الحادثِ إلىٰ الصانعِ :

فقيلَ : الإمكانُ ، وهو اختيارُ ناصرِ الدينِ البيضاويِّ وجماعةٍ[٤] ، **وقيلَ** : الحدوثُ ، وهو عمدةُ أكثرِ المتكلِّمينَ ، **وقيلَ** : مجموعُهما ، **وقيلَ** : الإمكانُ بشرطِ الحدوثِ .

والحقُّ : أنَّها كلَّها طرقٌ مُوصِلةٌ إلى العلمِ بالصانعِ ، وهي إمَّا أنْ تُعتبَرَ في الذواتِ ، أو في الصفاتِ ، فتكونُ الطرقُ الموصلةُ ثمانيةً ؛ مِنْ ضرْبِ أربعةٍ في اثنينِ ، وإنْ أُسقِطَ منها طريقُ الإمكانِ بشرطِ الحدوثِ ؛ لأنَّهُ يرجعُ في الصورةِ إلىٰ طريقِ الاستدلالِ بمجموعِ الإمكانِ والحدوثِ . . سقطَ بسببِهِ مِنَ الثمانيةِ طريقانِ ، فتبقىٰ ستُّ طرقٍ ، وكذا عدَّها الفخرُ في « الأربعينَ » ، وعدَّها في « المعالمِ »

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص١٢٨) .
(٢) يعني : يخلط الحدوث بالإمكان ويضمه إليه ، لٰكن الأهم هو الحدوث ، ومن لوازمه الإمكان . « حامدي » (ص١٠٥) .
(٣) انظر « شرح لمعة الأدلة » (ص٨٢) .
(٤) انظر « طوالع الأنوار » (ص٨٩ ، ٩٢) .

أربعةً[1] ، لأنَّهُ أسقطَ منها الطريقينِ الأخيرينِ ؛ لتركُّبِهما مِنَ الأوَّلينِ .

والفرقُ بينَ الاستدلالِ بطريقِ الإمكانِ المُجرَّدِ وبينَ غيرِهِ مِنَ الطرقِ[2] : أنَّ العلمَ بحدوثِ العالمِ يتأخَّرُ في طريقِ الإمكانِ المجرَّدِ عنِ العلمِ بالصانعِ ، وفي غيرِهِ يتقدَّمُ .

وبيانُهُ : أنَّا إذا حقَّقْنا أنَّ العالَمَ ممكنٌ بذاتِهِ ، ويدلُّ علىٰ ذلكَ افتقارُهُ ، وأنَّ كلَّ ممكنٍ بذاتِهِ مِنْ حيثُ هو هو قابلٌ للوجودِ والعدمِ ، فالوجودُ لهُ ليسَ مِنْ ذاتِهِ ، وكلُّ ما ليسَ لهُ الوجودُ مِنْ ذاتِهِ فالوجودُ لهُ مِنْ غيرِهِ ، ثم ذلكَ الغيرُ لا بدَّ وأنْ يكونَ واجبَ الوجودِ لذاتِهِ ، وإلا افتقرَ إلىٰ ما افتقرَ إليهِ العالمُ ، ودارَ أو تسلسلَ علىٰ ما يأتي إنْ شاءَ اللهُ بيانُهُ في دليلِ قِدَمِ الصانعِ[3] ، والدورُ والتسلسلُ محالانِ ، فثبتَ العلمُ بوجودِ مُؤثِّرٍ واجبٍ لذاتِهِ .

[صفةُ الفاعلِ الحقِّ]

فقد خرجَ لكَ مِنْ هٰذا : العلمُ بالصانعِ ، لٰكنْ معَ احتمالِ أنْ يكونَ صانعاً باللُّزومِ الذاتيِّ ، فلا يكونَ العالَمُ حادثاً ، بل قديماً كما

---

(١) انظر « الأربعين » (١/ ١٠١) ، و« معالم أصول الدين » (ص٤٩) ، و« شرح معالم أصول الدين » (ص١٩١ـ ١٩٢) والنقل عنه .

(٢) **يعني بالمجرَّد** : المجرَّدَ عن اعتبار الحدوث شطراً أو شرطاً . مفادٌ « حامدي » (ص١٠٦) .

(٣) سيأتي (ص ٢٤٠) .

تقولُ الفلاسفةُ ، **واحتمالِ أنْ يكونَ صانعاً بالاختيارِ ، فيكونَ العالَمُ حادثاً ، فيحتاجَ إلىٰ دليلٍ آخرَ لإثباتِ هٰذا المطلبِ ـ أعني : مطلبَ حدوثِ العالَمِ ـ** بعدَما فرغتَ مِنْ مطلبِ وجودِ الصانعِ الذي نظرُكَ فيهِ ونظرُ الفيلسوفيِّ واحدٌ ، وإنَّما تنفردُ عنهُ بهٰذا المطلبِ الثاني ، فإنَّهُ لم يهتدِ هو إليهِ ، **فتقولُ :**

صانعُ العالَمِ : إمَّا أنْ يكونَ أوجبَهُ لذاتِهِ ، أوِ اقتضاهُ بطبعِهِ ، أو أوجدَهُ باختيارِهِ ، وجهاتُ التأثيرِ منحصرةٌ في هٰذهِ الأوجهِ الثلاثةِ ، **ووجهُ الحصرِ** : أنَّ كلَّ مُؤثِّرٍ لا يخلو : إمَّا أنْ يصحَّ منهُ التركُ أو لا ، والأوَّلُ : الفاعلُ المختارُ ، والثاني : إمَّا أنْ يَتوقَّفَ اقتضاؤُهُ علىٰ شرطٍ وانتفاءِ مانعٍ أو لا ، والأوَّل : الطبيعةُ ، والثاني : العِلَّةُ .

ثم تقولُ : لا جائزَ أنْ يكونَ المؤثِّرُ في هٰذهِ الممكناتِ مُوجِباً لها بذاتِهِ كالعِلَّةِ ، ولا مقتضياً لها بطبعِهِ ؛ لأنَّ ما يُؤثِّرُ كذلكَ لا يجوزُ أنْ يُخصِّصَ مِثْلاً عن مِثْلٍ ؛ لاستحالةِ الاختلافِ في معلولِ العِلَّةِ الواحدةِ ، ومطبوعِ الطبيعةِ الواحدةِ ، **وفاعلُ العالَمِ قد خَصَّصَ مِثْلاً عن مِثْلٍ ، فتعيَّنَ أنْ يكونَ مُوجِداً بالاختيارِ .**

فتقولُ حينَئذٍ : العالَمُ مُوقَعٌ بالاختيارِ ، وكلُّ مُوقَعٍ بالاختيارِ حادثٌ ؛ إذِ اختيارُ وجودِهِ يستلزمُ سبْقَ عدمِهِ ، وإلا كانَ تحصيلَ الحاصلِ في الوجودِ ، وثبوتَ تمكُّنٍ ممَّا لا يصحُّ كونُهُ في العدمِ[1] ؛ **فينتجُ : العالمُ حادثٌ .**

---

(١) قوله : (وثبوتَ تمكُّنٍ) يعني : وكان اختيار وجوده ذا ثبوت تمكُّنٍ ، =

فأنتَ ترىٰ كيفَ تأخَّرَ العلمُ بحدوثِ العالَمِ في هـٰذهِ الطريقةِ عنِ العلمِ بوجودِ الصانعِ ، فقد ظهرَ الفرقُ بينَ هـٰذهِ الطريقةِ وغيرِها مِنَ الطرقِ .

قولُهُ : (**فتعلمَ أنَّ لكَ مُوجِداً أوجدَكَ**) يعني : غيرَكَ ؛ بدليلِ ما بعدُ ، وهـٰذا نتيجةُ الدليلِ المذكورِ ، إلا أنَّهُ استغنىٰ فيهِ بذكرِ المقدمةِ الصغرىٰ ؛ وهي قولُنا : (أنا لم أكنْ ثم كنتُ) ، وحذفَ الكبرىٰ ؛ وهي قولُنا : (وكلُّ مَنْ لم يكنْ ثم كانَ فلهُ مُوجِدٌ أوجدَهُ) . . للعلمِ بها .

قولُهُ : (**لاستحالةِ أنْ تُوجِدَ نفسَكَ**) يعني : أنَّكَ لمَّا احتجتَ إلىٰ مُرجِّحٍ لوجودِكَ علىٰ عدمِكَ السابقِ . . لزمَ أنْ يكونَ ذلكَ المرجِّحُ غيرَكَ .

قولُهُ : (**وإلا لأمكنَ أنْ تُوجِدَ ما هو أهونُ عليكَ مِنْ نفسِكَ**) تقريرُهُ أنْ تقولَ : لو أمكنَ أنْ تُوجِدَ نفسَكَ . . لأمكنَ أنْ تُوجِدَ ذاتَ غيرِكَ ، والتالي باطلٌ ، فالمقدَّمُ مثلُهُ .

بيانُ الملازمةِ : أنَّ القدرةَ على اختراعِ أحدِ المثلينِ قدرةٌ على اختراعِ مِثْلِهِ ، والممكناتُ متساويةٌ في الإمكانِ المصحِّحِ لتعلُّقِ القدرةِ ، فالقدرةُ علىٰ إيجادِ بعضِها اختراعاً قدرةٌ علىٰ إيجادِ جميعِها ،

= **والتمكُّنُ** : التأثير ، وقوله : (**مما**) (من) بمعنىٰ (في) ، و(ما) واقعة علىٰ موجود ؛ أي : وكان اختيار وجوده تأثيراً في موجود ليس متصفاً بالعدم بل بالوجود ، وهـٰذا تحصيلٌ للحاصل . مفادٌ « حامدي » (ص١٠٨) .

وإلىٰ بيانِ الملازمةِ أشارَ بقولِهِ : (**لمساواتِهِ لكَ في الإمكانِ**) أي : لمساواةِ غيرِكَ لكَ في الإمكانِ .

وأمَّا بطلانُ التالي ـ وهو أنَّ إيجادَ الإنسانِ ذاتَ غيرِهِ ممتنعٌ ـ فلا يفتقرُ إلىٰ بيانٍ ؛ لأنَّ كلَّ عاقلٍ يدركُ مِنْ نفسِهِ العجزَ عن ذلكَ .

قولُهُ : (**وإنَّما قلنا : إنَّهُ أهونُ عليكَ**) لمَّا اشتملَتِ الملازمةُ علىٰ دعويَيْنِ : **إحداهما** : أنَّ مَنْ أمكنَ أنْ يُوجِدَ نفسَهُ أمكنَ أنْ يُوجِدَ غيرَهُ ، **الثانيةُ** : أنَّ إيجادَهُ غيرَهُ أهونُ عليهِ مِنْ إيجادِهِ نفسَهُ . . **احتاجَ إلى الاستدلالِ عليهما** ، فاستدلَّ على الأولىٰ بقولِهِ : (**لمساواتِهِ لكَ في الإمكانِ**) ، واحتجَّ هنا على الثانيةِ، فبيَّنَ أنَّ وجْهَ الأهونيَّةِ في إيجادِ الغيرِ سلامتُهُ مِنْ محالٍ يختصُّ بإيجادِهِ نفسَهُ ؛ وهو الجمعُ بينَ أمرينِ متنافيينِ مِنْ حيثُ إنَّهُ يجبُ أنْ يتقدَّمَ علىٰ نفسِهِ ؛ لكونِهِ فاعلاً لها ، والفاعلُ قبلَ فعلِهِ ضرورةً ، ويجبُ تأخُّرُهُ لكونِهِ عينَ فعلِهِ ، وهو قولٌ متهافتٌ؛ أي: متساقطٌ، ومنهُ : تهافتَ الفراشُ في النارِ ؛ أي : تساقطَ .

[تحقيقُ معنىٰ (لم يكنْ ثمَّ كانَ)]

فإنْ قلتَ : كيفَ أعلمُ ضرورةَ سبْقِ عدمي وقد كنتُ ماءً في صلبِ أبي ، وكذا أبي في صلبِ أبيهِ وهلمَّ جرّاً ؟! غايةُ الأمرِ : أنِّي أعلمُ ضرورةَ تحوُّلي مِنْ صورةٍ إلىٰ صورةٍ ، لا مِنْ عدمٍ إلىٰ وجودٍ كما ذكرتَ .

فالجوابُ : أنَّ ذاتَكَ الآنَ أكبرُ مِنَ النطفةِ التي نشأْتَ عنها قطعاً ، فتعلمُ على الضرورةِ أنَّ ما زادَ كانَ معدوماً ثم كانَ ، وإذا كانَ معدوماً ثم وُجِدَ فلا بدَّ لهُ مِنْ مُوجِدٍ ، فقد تمَّ لكَ البرهانُ القاطعُ بهٰذا الزائدِ مِنْ ذاتِكَ علىٰ وجودِ الصانعِ دونَ حاجةٍ إلىٰ غيرِهِ .

هٰذا اعتراضٌ على المقدِّمةِ الصغرى القائلةِ : (أنا لم أكنْ ثم كنتُ) ، **وتقريرُهُ أنْ يُقالَ** : لا نُسلِّمُ (أنِّي لم أكنْ ثم كنتُ) ، **قولُكم**[١] : (إنَّ ذلكَ معلومٌ بالضرورةِ) ممنوعٌ ، **وسندُ المنعِ** : أنِّي أعلمُ أنَّ مادَّتي التي تَكوَّنْتُ منها كانَتْ في صلبِ أبي ، وكذا مادَّةُ أبي التي تكوَّنَ منها كانَتْ في صلبِ أبيهِ ، ولعلَّ الأمرَ كانَ هٰكذا إلىٰ غيرِ نهايةٍ ، وإذا لاحَ الاحتمالُ سقطَ الاستدلالُ ، **غايةُ الأمرِ** : أنِّي أعلمُ ضرورةَ تبدُّلِ الصورِ عليَّ ، لا سبقَ العدمِ لذاتي ، ودليلُكم مبنيٌّ علىٰ أنَّ نفسَ الذاتِ لم تكنْ ثم كانَتْ ، لا علىٰ أنَّ صورتَها لم تكنْ ثم كانَتْ .

أجابَ بما حاصلُهُ : أنَّ الذاتَ مِنْ بابِ الكلِّ المجموعيِّ والماهيَّةِ المركَّبةِ ، ومِنْ لازمِها[٢] انعدامُها بانعدامِ جزئِها ، ومِنَ المعلومِ

---

(١) المناسب : (وقولُكم) لأنه انتقال لمنع آخر . « حامدي » (ص١١٠) .

(٢) **يعني** : الماهية المركبة المفسرة للكل المجموعي ، فهما شيء واحد ، فلذا لم يقل : ومن لازمهما . « حامدي » (ص١١٠) .

ضرورةً أنَّ جزأَها الأكبرَ الزائدَ على النطفةِ لم يكنْ ثم كانَ ، فصدقَ قولُنا في الصغرىٰ : (أنا لم أكنْ ثم كنتُ) وأنَّ العلمَ بذلكَ ضروريٌّ ؛ إذْ (أنا) ونحوُهُ مِنَ الكناياتِ عبارةٌ عنِ الهيكلِ المخصوصِ مِنْ روحٍ وبدنٍ لا عن بعضِهِ عندَ المحقِّقينَ علىٰ ما تَقرَّرَ في محلِّهِ ، **وإذا ثبتَ أنَّ جزءاً مِنْ ذاتي لم يكنْ ثم كانَ** . . **فذاتي لم تكنْ ثم كانَتْ** ، فأحتاجُ إلىٰ مُوجِدٍ لذاتي ، ويَتعيَّنُ أنْ يكونَ غيرَها ؛ لئلا يلزمَ التهافتُ المذكورُ .

قصارى الأمرِ : تطرُّقُ احتمالِ أنَّ بعضَ ذاتي في الأصلِ كالنطفةِ مثلاً أثَّرَ في فعلِ البعضِ الزائدِ عليها ، لأنَّها مغايرةٌ لمجموعِ ذاتي ، لـٰكنْ سنذكرُ بعدَ هـٰذا برهانَ بطلانِهِ ؛ لأنَّ الذي قَصَدْنا أنْ نستنتجَ مِنَ البرهانِ السابقِ إنَّما هو احتياجُ الذاتِ إلىٰ مُوجِدٍ ، وأمَّا تحقيقُ ذلكَ الموجِدِ ما هو ، وتحقيقُ حدوثِ كلِّ جزءٍ مِنْ أجزاءِ الذاتِ بل وكلِّ جزءٍ مِنْ أجزاءِ العالمِ . . فسيتبيَّنُ بعدُ إنْ شاءَ اللهُ على الكمالِ ، علىٰ أنَّ إسنادَ إيجادِ شيءٍ مِنَ الذاتِ لبعضِها يندرجُ بطلانُهُ فيما ذكرناهُ مِنَ البرهانِ علىٰ بطلانِ إيجادِ الذاتِ نفسَها ، وهو ما ألزمناهُ علىٰ ذلكَ التقديرِ مِنْ صحَّةِ إيجادِها غيرَها ؛ إذْ لو كانَ لبعضِ الذاتِ خاصِّيَّةُ الاختراعِ للممكنِ لأمكنَ للذاتِ أنْ تخترعَ غيرَها مِنْ حيثُ اشتمالُها علىٰ ذلكَ البعضِ الذي يصحُّ منهُ الاختراعُ ، وهو باطلٌ على الضرورةِ .

فإنْ قيلَ : لعلَّ ذلكَ البعضَ إنَّما أثَّرَ بالطبعِ بشرطِ الاتصالِ والكينونةِ في الرحمِ .

قلنا : فيلزمُ أنْ ينقطعَ تأثيرُهُ بعدَ الانفصالِ عنِ الرحمِ ، كيفَ ومعظمُ الذاتِ بعدَ الانفصالِ وُجِدَ ؟! علىٰ أنَّ اختلافَ الذاتِ وتخصيصَ كلِّ جزءٍ منها بما يجوزُ علىٰ غيرِهِ يمنعُ قطعاً أنْ يكونَ لعلَّةٍ أو لطبيعةٍ فيها تأثيرٌ ، فتعيَّنَ أنَّ التأثيرَ فيها إنَّما هو بالاختيارِ ، والممكناتُ بالنسبةِ إلى الفاعلِ المختارِ سواءٌ ، وهو اللهُ تعالىٰ[1] ، فظهرَ أنَّ البرهانَ السابقَ يقتضي أنَّ الموجِدَ للذاتِ ليسَ نفسَها ولا جزءاً مِنْ أجزائِها ، وسنزيدُ ذلكَ بياناً بعدُ إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ .

قولُهُ : (**فتعلمُ على الضرورةِ أنَّ ما زادَ كانَ معدوماً ثم كانَ**) يعني : وبسببِ ذلكَ صدقَ ما ادَّعيناهُ مِنْ كونِكَ تعلمُ ضرورةً أنَّكَ لم تكنْ ثم كنتَ ؛ لأنَّ المركَّبَ لا وجودَ لهُ إلا بجميعِ أجزائِهِ .

ثم إذا نظرتَ إلىٰ هـٰذا الزائدِ مِنْ ذاتِكَ وجدتَهُ جِرماً يعمرُ فراغاً ، يجوزُ أنْ يكونَ علىٰ ما هو عليهِ مِنَ المقدارِ المخصوصِ والصفةِ المخصوصةِ ، وأنْ يكونَ علىٰ خلافِهما ، فتعلمُ قطعاً أنَّ لصانعِكَ اختياراً في تخصيصِ ذاتِكَ ببعضِ ما جازَ عليها ، فيخرجُ لكَ مِنْ هـٰذا البرهانُ القاطعُ علىٰ أنَّ النطفةَ التي نشأْتَ عنها قطعاً[2] يستحيلُ أنْ

---

(١) قوله : (وهو الله تعالىٰ) زيادة من (هـ ، و) فقط .

(٢) قوله : (قطعاً) زيادة من (هـ ، و) ، وهي حال مؤكدة .

تكونَ هي الموجدةَ لذاتِكَ ؛ لعدمِ إمكانِ الاختيارِ لها حتىٰ تُخصِّصَ ذاتَكَ ببعضِ ما جازَ عليها ، وأيضاً لا طبعَ لها في وجودِ ذاتِكَ ، وإلا لكنتَ علىٰ شكلِ الكرةِ ؛ لاستواءِ أجزاءِ النطفةِ ، ولا في نموِّها ، وإلا لكنتَ تنمو أبداً .

تقدَّمَ انحصارُ جهاتِ التأثيرِ **في أوجهٍ ثلاثةٍ**[1] ؛ وهي التأثيرُ بالاختيارِ ، والتأثيرُ بالطبيعةِ ، والتأثيرُ بالعِلَّةِ ، **وأنَّ وجْهَ الحصرِ** : أنَّ كلَّ مُؤثِّرٍ إمَّا أنْ يصحَّ منهُ التركُ لأثرِهِ[2] ؛ كالكاتبِ مثلاً للكتابةِ ، والمتحرِّكِ غيرِ المرتعشِ مثلاً لحركتِهِ عندَ القدريِّ ، لا عند السُّنيِّ القائلِ بعدمِ تأثيرِ القدرةِ الحادثةِ ، أو لا[3] ، **والأوَّلُ** : الفاعلُ المختارُ ، ويلزمُهُ أنْ يكونَ حيّاً عالماً قادراً مريداً ، **والثاني** : إمَّا أنْ يَتوقَّفَ اقتضاؤُهُ علىٰ شرطٍ وانتفاءِ مانعٍ كما يقولُ الطبائعيُّ في إحراقِ النارِ ونفعِ الأدويةِ مثلاً ، فإنَّهُ قد يمنعُ منها مانعٌ ، أو لا ، كما يقولُ الفيلسوفيُّ في حركةِ اليدِ معَ حركةِ المفتاحِ مثلاً ، فإنَّهُ يستحيلُ أنْ يمنعَ مِنْ حركةِ المفتاحِ أوِ الخاتمِ الكائنينِ في اليدِ عندَ حركتِهِ مانعٌ ، **والأوَّلُ** : الطبيعةُ ، **والثاني** : العِلَّةُ .

---

(١) تقدم قريباً (ص ٢٠٠) ، مع وجه الحصر الآتي ذكره .

(٢) في نسخة العلامة الحامدي زيادة : (أي : ما أثر فيه) وليست في النسخ المعتمدة .

(٣) يقابل قوله : (إما أن يصح منه الترك) . « حامدي » (ص١١٤) .

فإذا عرفتَ هٰذا فهٰذهِ الأوجهُ الثلاثةُ كلُّها مستحيلةٌ في النطفةِ :

أمَّا تأثيرُها فيما نشأَ عنها بالاختيارِ : فضروريٌّ البطلانِ ؛ إذِ الحياةُ والقدرةُ والإرادةُ والعلمُ لازمةٌ للمُؤثِّرِ بالاختيارِ ، وهي جمادٌ لا تتَّصفُ بشيءٍ مِنْ ذلكَ قطعاً ، وأيضاً لو أثَّرَتِ النطفةُ بالاختيارِ لَمَا اختَصَّ تأثيرُها بهٰذهِ الذاتِ التي تكوَّنَتْ عنها دونَ غيرِها ، ولكانَتْ هٰذهِ الذاتُ الكاملةُ أحرىٰ أنْ تُؤثِّرَ في إيجادِ الذواتِ ؛ لاشتمالِها على النطفةِ المدَّعىٰ لها القدرةُ على التأثيرِ ، ولِمَا فيها أيضاً مِنَ الأوصافِ المناسبةِ للتأثيرِ ؛ كالعلمِ والقدرةِ والإرادةِ والحياةِ وغيرِ ذلكَ ، **وعجزُها عن ذلكَ معلومٌ بالضرورةِ** ، فأحرىٰ ما هو أضعفُ منها .

وأمَّا تأثيرُها بالطبعِ ، وفي معناهُ العِلَّةُ : فباطلٌ ؛ لاختصاصِ هٰذهِ الذاتِ بمقدارٍ مخصوصٍ وصفةٍ مخصوصةٍ ، ونسبتُها ـ أعني : النطفةَ ـ إلىٰ جميعِ المقاديرِ والصفاتِ نسبةٌ واحدةٌ .

فتعيَّنَ أنْ يكونَ الفاعلُ مختاراً ، لهُ إرادةٌ يُرجِّحُ بها بعضَ الجائزِ علىٰ بعضٍ .

وأيضاً : فكلٌّ مِنَ النطفةِ والذاتِ جواهرُ متماثلةٌ ، ومعَ ذلكَ فقدِ اختصَّ بعضُها بقُوَّةِ السمعِ ، وبعضُها بقُوَّةِ البصرِ ، وبعضُها بقُوَّةِ الشمِّ ، وبعضُها بقُوَّةِ العقلِ . . . إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنَ الاختلافاتِ التي لا تُحصىٰ ، وكلٌّ يجوزُ أنْ يكونَ في مكانِ صاحبِهِ ، وأنْ يكونَ علىٰ خلافِ ما هو عليهِ ، والطبيعةُ والعِلَّةُ لا يجوزُ أنْ يُخصِّصا مِثْلاً عن مِثْلٍ .

قولُهُ : (**فتعلمُ قطعاً أنَّ لصانعِكَ اختياراً**) ادَّعىٰ دعويَيْنِ على الترتيبِ :

الأولىٰ : أنَّ صانعَ ذاتِكَ فاعلٌ مختارٌ : واحتجَّ عليها ببرهانٍ مِنَ الشكلِ الأوَّلِ ، حذفَ فيهِ الكبرىٰ للعلمِ بها ، **وتقريرُهُ أنْ تقولَ** : **ذاتُكَ** قدِ اختصَّتْ بجائزٍ بدلاً عن جائزٍ باعتبارِ مجموعِها وباعتبارِ أجزائِها ، وكلُّ ما كانَ كذلكَ ففاعلُهُ مختارٌ لفعلِهِ ؛ فينتجُ : ذاتُكَ فاعلُها مختارٌ لفعلِها .

ودليلُ الصغرىٰ ظاهرٌ ؛ فإنَّ مجموعَ الذاتِ قدِ اختَصَّ ببعضِ المقاديرِ ؛ مِنْ كونِهِ ذا طولٍ مخصوصٍ وعرضٍ مخصوصٍ ، والطولُ أكثرُ مِنَ العرضِ مثلاً معَ جوازِ أنْ يكونَ علىٰ خلافِ ذلكَ ، والأشكالُ الهندسيَّةُ كلُّها في حقِّهِ جائزةٌ لا رجحانَ لبعضِها علىٰ بعضٍ باعتبارِ ذاتِهِ ، وكذا أيضاً قدِ اختصَّ ببعضِ الأعراضِ مِنَ الألوانِ والأصواتِ ونحوِهما دونَ بعضٍ .

وأمَّا باعتبارِ أجزائِها : فقدِ اختَصَّ بعضُها معَ استوائِها بأنْ كانَ عيناً ، وبعضُها بأنْ كانَ أُذُناً ، وبعضُها بأنْ كانَ يداً . . . إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنَ الاختلافاتِ ، وكلٌّ في محلٍّ مخصوصٍ ، ولهُ عَرَضٌ مخصوصٌ ومِقدارٌ مخصوصٌ ، معَ جوازِ غيرِ ذلكَ في الجميعِ .

وأمَّا دليلُ الكبرىٰ : فلأنَّ تأثيرَ الطبيعةِ والعِلَّةِ لمَّا كانَ بالمناسبةِ الذاتيةِ فيستحيلُ أنْ يناسبَ الضدَّينِ وأنْ يخصَّ مِثْلاً عن مِثْلٍ ، **فتعيَّنَ أنْ يكونَ المُخصِّصُ لذاتِكَ مختاراً** .

الثانيةُ مِنَ الدعويَيْنِ ـ وهي المقصودةُ ، والأولىٰ وسيلةٌ لها ـ : **أنَّ**

صانعَ ذاتِكَ ليسَ بنطفةٍ ، وفي معناها نفْيُ أنْ يكونَ طبيعةً أو عِلَّةً على العمومِ ، ودليلُ هـٰذهِ الدعوىٰ مِنَ الشكلِ الثاني **أنْ تقولَ** : صانعُ ذاتِكَ فاعلٌ مختارٌ ، ولا شيءَ مِنَ النطفةِ ـ وفي معناها كلُّ طبيعةٍ أو عِلَّةٍ ـ بفاعلٍ مختارٍ ، فينتجُ : صانعُ ذاتِكَ ليسَ بنطفةٍ ، وفي معناهُ : ليسَ بطبيعةٍ ولا عِلَّةٍ عموماً ، ودليلُ الصغرىٰ والكبرىٰ سبقَ .

قولُهُ : (**وأيضاً لا طبعَ لها في وجودِ ذاتِكَ ، وإلا لكنتَ علىٰ شكلِ الكرةِ**) هـٰذا إلزامٌ علىٰ مذهبِ الخصومِ ؛ فإنَّهم يقولونَ : إنَّ الطبيعةَ المتساويةَ مِنْ كلِّ وجهٍ تقتضي شكلاً متساوياً مِنْ كلِّ وجهٍ ، وهو الكُرِيُّ في المركَّباتِ ، ولذلكَ زعموا أنَّ جوهرَ الفلكِ لمَّا كانَ طبيعةً واحدةً كان كُرِيّاً ، وإذا انتفى الطبعُ لها فأحرى العِلَّةُ .

قولُهُ : (**ولا في نموِّها**) هـٰذا مبالغةٌ في الرَّدِّ لِمَا يُتوهَّمُ أنَّ الفاعلَ المختارَ خصَّصَ بعضَ النطفةِ بكونِهِ يداً ، والبعضَ بكونِهِ رِجْلاً ، والبعضَ بكونِهِ رأساً ، والبعضَ بكونِهِ أُذُناً . . . إلىٰ غيرِ ذلكَ ؛ ولا تأثيرَ للنطفةِ بل ولا لطبيعةٍ ولا لعِلَّةٍ في شيءٍ مِنْ ذلكَ ؛ لِمَا ذُكِرَ قبلُ ، **وإنَّما طبعُها في نموِّ تلكَ الأجزاءِ المُخصَّصةِ بالغيرِ** ، والنموُّ معنىً واحدٌ ، فلم يلزمْ مِنْ تأثيرِ النطفةِ والطبيعةِ فيهِ اختلافُ مطبوعِها .

ووجْهُ الردِّ بما ذكرَ : أنَّ الوقوفَ علىٰ مقدارٍ مخصوصٍ في النموِّ وانقطاعَهُ عمَّا فوقَ ذلكَ معَ جوازِهِ . . يمنعُ أنْ يكونَ النموُّ أيضاً أثراً لطبيعةٍ ، وفي معناها العِلَّةُ ؛ إذْ لو كانَ أثراً لهما للزمَ ألا تقفَ الذاتُ في نموِّها ، ولكانَتْ تنمو أبداً ، علىٰ أنَّ تقديرَها مُؤَثِّرةً في النموِّ لا يدفعُ لزومَ اختلافِ مطبوعِها أيضاً ؛ لأنَّ النموَّ الذي في اليدِ مثلاً

مخالفٌ في انتهائِهِ لنموِّ الأُذُنِ ، وكذا نموُّ الأنفِ والرِّجْلِ وغيرِهما مختلفٌ ، بل أصابعُ اليدِ المتحدةُ المحلِّ وأصابعُ الرِّجْلِ وأسنانُ الفمِ مختلفةٌ في نموِّها ، وترىٰ بعضَ الأعضاءِ نموُّها في الطولِ أكثرُ مِنَ العرضِ ، وبعضَها بالعكسِ . . . إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنْ صفاتِ اختلافِ النموِّ ، وكلٌّ علىٰ أبلغِ ما يكونُ مِنَ المناسبةِ لمصلحتِهِ الخاصَّةِ بهِ .

أفيرضىٰ عاقلٌ أنْ يسندَ هـٰذا الصنعَ العجيبَ والشكلَ الغريبَ لشيءٍ مِنَ العالَمِ منفرداً أو مجتمعاً ، فضلاً أنْ يسندَهُ إلىٰ خصوصيةِ مَوَاتٍ لا يسمعُ ولا يبصرُ ولا يغني شيئاً ؟!

كلا واللهِ ، إنَّما يليقُ أنْ يفعلَهُ مَنْ ليسَ كمثلِهِ شيءٌ ، مالكُ الملكِ ، المحيطُ علمُهُ بكلِّ شيءٍ ، الذي لا يتعاصىٰ علىٰ قدرتِهِ التامَّةِ وإرادتِهِ النافذةِ شيءٌ مِنَ الكائناتِ ، فتباركَ اللهُ أحسنُ الخالقينَ .

وللطبائعيينَ هنا تقريراتٌ[1] وهوسٌ[2] يُمَجُّ ذكرُهُ وتسويدُ الصُّحُفِ بهِ ، وهدْمُ أساساتِهِمُ الواهيةِ مستبينٌ لكلِّ موفَّقٍ ، والاطِّلاعُ علىٰ مذاهِبِهِم يدلُّ علىٰ عظيمِ ما ابتُلوا بهِ والعياذُ باللهِ مِنْ سلْبِ العقلِ والإيمانِ ، والاتصافِ بصفاتِ المجانينِ والبُلْهِ والصِّبيانِ .

نسألُهُ سبحانَهُ أنْ يمنَّ علينا بحسْنِ المعرفةِ ، ويختِمَ لنا بأشرفِ الخواتمِ عندَ مماتِنا ، ويحفظَنا مِنَ البدعِ ظاهراً وباطناً في جميعِ حالاتِنا وأوقاتِنا ، فإنَّهُ لا حولَ ولا قُوَّةَ إلا بهِ ، والصلاةُ والسلامُ علىٰ سيِّدِنا

---

(١) في (أ) : (تقديرات) ، وفي (ب) أثبتت بالراء والدال معاً .

(٢) في هامش (أ) : (الهوس بالتحريك : ضرب من الجنون) .

ومولانا محمدٍ العروةِ الوثقىٰ ، والعصمةِ الكبرىٰ لِمَنْ تمسَّكَ بسنَّتِهِ وسنَّةِ الراشدينَ مِنْ آلِهِ وصحبِهِ .

ومِنْ هنا أيضاً تعلمُ : أنَّ تلكَ النطفةَ وسائرَ العالمِ لم يكنْ ثم كانَ ؛ إذْ كلُّهُ مثلُكَ ؛ جِرْمٌ يعمرُ فراغاً ، يمكنُ وجودُهُ وعدمُهُ ، واتصافُهُ بما هو عليهِ مِنَ المقاديرِ والصفاتِ المخصوصةِ وبغيرِها ، فيحتاجُ كما احتجتَ إلىٰ مُخصِّصٍ يُخصِّصُهُ بما هو عليهِ ؛ لوجوبِ استواءِ المِثْلينِ في كلِّ ما يجبُ ويجوزُ ويستحيلُ ، وقد وجبَ لذاتِكَ سبقُ العدمِ ، فكذلكَ يجبُ لسائرِ العالَمِ المماثلِ لكَ ؛ إذْ لو جازَ أنْ يكونَ بعضُ العالمِ قديماً ، والقِدَمُ لا يكونُ إلا واجباً للقديمِ ؛ لِمَا يأتي . . لَلَزِمَ أنْ يختصَّ أحدُ المِثْلينِ عن مِثْلِهِ بصفةٍ واجبةٍ ، وهو محالٌ ؛ لِمَا يلزمُ مِنِ اجتماعِ متنافيينِ ؛ وهو أنْ يكونَ مِثْلاً غيرَ مِثْلٍ !

فخرجَ لكَ بالنظرِ في ذاتِكَ ، وانعقادِ التماثلِ بينَكَ وبينَ سائرِ الممكناتِ . . البرهانُ القاطعُ علىٰ حدوثِ العالمِ كلِّهِ ؛ علوِهِ وسفلِهِ ، عرشِهِ وكرسيِّهِ ، أصلِهِ وفرعِهِ ، وأنَّ جميعَهُ عاجزٌ عن إيجادِ نفسِهِ وعن إيجادِ غيرِهِ كعجزِكَ ، وأنَّ الجميعَ مفتقرٌ إلىٰ فاعلٍ مختارٍ كافتقارِكَ ، وإنْ مِنْ شيءٍ إلا يُسبِّحُ بحمدِهِ .

حاصلُهُ : أنَّهُ بعدَما استبانَ حدوثُ الزائدِ مِنَ الذاتِ على النطفةِ بالضرورةِ ، وأنَّ النطفةَ ونحوَها ممَّا يُقدَّرُ مِنَ الطبائعِ لا أثرَ لها في شيءٍ مِنَ الذاتِ ، وأنَّ فاعلَ الذاتِ فاعلٌ مختارٌ . انعطفَ هنا بالاستدلالِ بذلكَ الزائدِ مِنَ الذاتِ علىٰ حدوثِ تلكَ النطفةِ وسائرِ العالَمِ ، وأنَّ احتياجَ الجميعِ إلىٰ فاعلٍ مختارٍ علىٰ حدِّ السواءِ ، ولا أثرَ لبعضٍ منهُ في بعضٍ ألبتةَ .

ووجْهُ الاستدلالِ : تحقُّقُ المماثلةِ بينَ هٰذا الزائدِ والعالمِ كلِّهِ ؛ إذْ هٰذا الزائدُ أجرامٌ مُتحيِّزةٌ وأعراضٌ قائمةٌ بها ، وسائرُ العالمِ كذلكَ ، والمِثْلانِ يجبُ استواؤُهما فيما يجبُ ويجوزُ ويستحيلُ ، وقد وجبَ الحدوثُ لذلكَ الزائدِ قطعاً ، فكذا يجبُ لسائرِ العالمِ ؛ لمماثلتِهِ إيَّاهُ ؛ إذْ لوِ اختلفَ العالمُ بأنْ يكونَ بعضُهُ قديماً وبعضُهُ حادثاً . لكانَ مختلفاً فيما يجبُ .

وبيانُ الملازمةِ : أنَّ القِدمَ لا يكونُ إلا واجباً للقديمِ ، **وبرهانُهُ** : ما يأتي ؛ مِنْ كونِ القِدَمِ لو كانَ جائزاً للقديمِ لجازَ عليهِ سبقُ العدمِ ، فيحتاجُ إلىٰ مُخصِّصٍ يُخصِّصُهُ بالوجودِ بدلاً عنِ العدمِ المجوَّزِ ، وهو نقيضُ القِدَمِ المفروضِ ، فيلزمُ أنْ يكونَ قديماً غيرَ قديمٍ ! وهو تهافتٌ[1] ، وهٰذا معنىٰ قولِهِ : (**والقِدَمُ لا يكونُ إلا واجباً للقديمِ ؛ لِمَا يأتي**) ، فهو مُعترِضٌ بينَ الشرطِ وجوابِهِ لبيانِ تلازمِهما .

---

(١) سيأتي (ص ٢٣٩) .

[الحكمُ الواجبُ لا يكونُ إلا صفةً نفسيةً أو لازماً لها]

وقولُهُ : (**لِمَا يلزمُ مِنِ اجتماعِ متنافيينِ**) هـٰذا بيانٌ لبطلانِ التالي ، وهو جوابُ الشرطِ ؛ أي : يلزمُ على اختصاصِ أحدِ المِثْلينِ بحكمٍ واجبٍ أنْ يكونَ مِثْلاً غيرَ مِثْلٍ ؛ يعني : لأنَّ التماثلَ يقتضي استواءَ المِثْلينِ في جميعِ صفاتِ النفسِ ؛ أيِ : الصفاتِ التي ليسَ لها وجودٌ زائدٌ على الذاتِ ، واختصاصُ أحدِهما بحكمٍ واجبٍ ـ وهو لا يكونُ إلا صفةً نفسيةً أو لازماً لها[1] ـ يُوجِبُ انفرادَ أحدِهما عن مِثْلِهِ بصفةٍ نفسيَّةٍ ، فلا يشتركانِ في جميعِ صفاتِ النفسِ ، فلا يكونُ إذاً مِثْلاً لهُ ، كيفَ وقد تحقَّقَ أنَّهُ مثلٌ لهُ ؟! فقد لزمَ أنْ يكونَ مِثْلاً غيرَ مثلٍ ! وهو تهافتٌ .

وقولُهُ : (**أصلِهِ وفرعِهِ**) يعني **بالأصلِ** : ما نشأَ عنهُ غيرُهُ بحسَبِ مجرى العادةِ مِنْ غيرِ تأثيرٍ لهُ أصلاً ، **وبالفرعِ** : الغيرَ الناشئَ ؛ كالماءِ للنباتِ ونحوِ ذلكَ .

قولُهُ : (**وأنَّ الجميعَ مفتقرٌ إلىٰ فاعلٍ مختارٍ**) يعني : لأنَّ الطبيعةَ والعِلَّةَ لا يُخصِّصانِ مِثْلاً عن مِثْلٍ ، والعالمُ كلُّهُ متماثلٌ ، ومعَ ذلكَ قدِ اختصَّ كلُّ جزءٍ منهُ بما لم يثبتْ لمماثِلِهِ ، وقد سبقَ تقريرُ ذلكَ في فاعلِ ذاتِكَ ، والحالُ واحدٌ ، ولهـٰذا المعنى استغنىٰ عن ذكرِ ذلكَ هنا ، وهو مندرجٌ في التشبيهِ بقولِهِ : (**كافتقارِكَ**) .

---

(١) كالناطقية صفة نفسية للإنسان ، وقبول العلم والكتابة لازمٌ لها . مفادٌ « حامدي » (ص١٢٣) .

قولُهُ : (**وأنَّ جميعَهُ عاجزٌ**) يعني : ومِنْ هـٰذا المعنىٰ وجبَ أنْ يكونَ صانعُ العالمِ ليسَ شيئاً منهُ ؛ لوجوبِ عمومِ العجْزِ لجميعِهِ ، فلا يكونُ فاعلُهُ جِرْماً ولا قائماً بهِ ، وإلا لعجزَ كعجزِهِ ، وسيأتي لذلكَ مزيدُ بيانٍ إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ[1] .

قولُهُ : (**وإنْ مِنْ شيءٍ إلا يُسبِّحُ بحمدِهِ**) يعني : لمَّا وجبَ الحدوثُ للعالمِ ؛ وهو كلُّ ما سوى اللهِ جلَّ وعلا ، ووجبَ عجزُ جميعِهِ عموماً عنِ التأثيرِ في شيءٍ ، أيِّ شيءٍ كانَ ، وكانَتِ الدلالةُ علىٰ ذلكَ مِنْ جهةِ فطرتِهِ . . صارَ كلُّ جزءٍ مِنْ أجزائِهِ وكلُّ صفةٍ مِنْ صفاتِهِ ينبئُ بعظيمِ افتقارِهِ إلىٰ مبدعٍ لهُ غايةُ الكمالِ ، ويُثني علىٰ ذاتِهِ العليَّةِ وصفاتِهِ الكاملةِ بلسانِ الحالِ أو بلسانِ المقالِ ، ويعترفُ بالعجزِ عنِ الإدراكِ والشكرِ لِمَنْ تَحيَّرَتِ العقولُ في كُنْهِ جلالِهِ ، وتَنزَّهَ أنْ يكونَ لهُ مِنْ جميعِ ما يُتخيَّلُ مثالٌ ، تباركَ اللهُ ربُّ العالمينَ .

[لا يُشترَطُ في الحياةِ والعلمِ وغيرِهما بنْيةٌ مخصوصةٌ عندَ أهلِ السنَّةِ]

وقيلَ : إنَّ التسبيحَ في الآيةِ علىٰ ظاهرِهِ في جميعِ الموجوداتِ ؛ إذْ لا يُشترَطُ في الحياةِ والعلمِ وغيرِهما مِنَ الصفاتِ بنْيةٌ مخصوصةٌ عندَ أهلِ السنَّةِ[2] .

---

(١) سيأتي (ص ٢٤٨) .

(٢) قوله : (**علىٰ ظاهره**) أي : من كونه بلسان المقال ؛ بأن تقول : سبحان الله وبحمده ، وقوله : (**إذ لا يشترط . . .**) فلا مانع من قيام الحياة والعلم وباقي الصفات التي يتوقف عليها الفعلُ . . بالأحجار وغيرها من الجمادات . =

[هل ينحصرُ العالمُ في الجواهرِ والأعراضِ ؟]

فإنْ قلتَ : برهانُكمُ السابقُ والآتي بعدُ إنَّما يُنتجانِ الحدوثَ لجميعِ الجواهرِ وأعراضِها ، والمطلوبُ أعمُّ مِنْ هـٰذا ؛ وهو حدوثُ كلِّ ما سوى اللهِ تعالىٰ ، فلو قُدِّرَ فيما سواهُ جلَّ وعلا ما ليسَ بجِرمٍ ولا قائماً بهِ . . لم ينهضْ فيهِ دليلُكم .

قلتُ : مذهبُ المتكلِّمينَ انحصارُ العالمِ في الجواهرِ وأعراضِها ، ولهم في إبطالِ الزائدِ طرقٌ كلُّها ضعيفةٌ ، مِنْ أشهرِها طريقُ التقسيمِ ؛ قالوا : كلُّ موجودٍ إمَّا أنْ يكونَ مُتحيِّزاً أو غيرَ مُتحيِّزٍ ، وغيرُ المتحيِّزِ إمَّا أنْ يقومَ بمُتحيِّزٍ أو لا ؛ فالمُتحيِّزُ : هو الجوهرُ ، والقائمُ بهِ : هو العرضُ ، وما ليسَ بمُتحيِّزٍ ولا قائمٍ بمُتحيِّزٍ : هو اللهُ جلَّ وعلا وصفاتُ ذاتِهِ .

فهـٰذهِ القسمةُ وإنْ كانَتْ دائرةً بينَ النفْيِ والإثباتِ . . ضعيفةٌ ؛ لأنَّ ما انتهىٰ إليهِ التقسيمُ ـ وهو ما ليسَ بمُتحيِّزٍ ولا قائمٍ بمتحيِّزٍ ـ ليسَ نفسَ حقيقتِهِ جلَّ وعلا ولا نفسَ حقيقةِ صفاتِ ذاتِهِ ، فللخصمِ أنْ يمنعَ تخصيصَهُ بهما ، فلا تفيدُ القسمةُ المطلوبَ ، **والذي اختارَهُ بعضُ مُحقِّقي المتأخِّرينَ في هـٰذهِ المسألةِ** : الوقفُ في وجودِ هـٰذا الزائدِ[1] ، **وهو الظاهرُ عندي** .

= « حامدي » (ص١٢٤)، وقد يشهد لهـٰذا الظاهر قوله سبحانه : ﴿ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [الإسراء : ٤٤] إذ الدلالة علىٰ تعظيم المولىٰ مُدركَةٌ للمتأمِّل .

(١) وهو الجوهر المجرَّد وما يلزمه .

فإنْ قلتَ : فبِمَ تنفونَ علىٰ هـٰذا الرأْيِ قدمَ الزائدِ إذا قُدِّرَ وجودُهُ ؟

قلتُ : مختارُنا فيهِ : اللَّجَأُ إلى **السمعِ**[1] ؛ « كَانَ ٱللَّهُ وَلاَ شَيْءَ مَعَهُ »[2] ، وأجمعَ المسلمونَ علىٰ حدوثِ ما سوى اللهِ تعالىٰ ، وحدوثُ هـٰذا الزائدِ لا يَتوقَّفُ عليهِ السمعُ حتىٰ يمتنعَ الاستدلالُ بهِ عليهِ[3] ، ومِنَ المتكلِّمينَ مَنْ أثبتَ حدوثَهُ **بالعقلِ** ؛ فقالَ : هـٰذا الزائدُ لا يصحُّ أنْ يكونَ إلـٰهاً ؛ لوجوبِ الوحدانيةِ لهُ جلَّ وعلا ، وسيأتي دليلُهُ[4] ، وإذا لم يكنْ إلـٰهاً لم يَتوقَّفْ علىٰ وجودِهِ وجودُ العالمِ ، فلا يجبُ وجودُهُ ؛ إذْ لا يلزمُ مِنْ عدمِهِ محالٌ ، فيكونُ ممكناً ، **وكلُّ ممكنٍ حادثٌ** ، فهـٰذا الزائدُ حادثٌ ، وهو المطلوبُ .

[الدليلُ يلزمُ طردُهُ ولا يلزمُ عكسُهُ]

قلتُ : وهو ضعيفٌ ؛ لأنَّهُ تمسَّكَ بعكسِ الدليلِ ، وهو لا يلزمُ عكسُهُ ، وإنَّما يلزمُ طردُهُ ؛ وذلكَ أنَّ توقُّفَ وجودِ العالمِ علىٰ وجودِ فاعلٍ لهُ يقتضي وجوبَ وجودِهِ ؛ لئلا يلزمَ التسلسلُ أو الدورُ لو قُدِّرَ جوازُ وجودِهِ ، ولا يلزمُ مِنْ عدمِ توقُّفِ العالمِ علىٰ شيءٍ عدمُ الوجوبِ لذلكَ الشيءِ ؛ **إذْ لا يلزمُ مِنْ عدمِ الدليلِ عدمُ المدلولِ** ، وقد كانَ جلَّ وعلا واجبَ الوجودِ لذاتِهِ قبلَ أنْ يُوجَدَ العالمُ وتُوجَدَ دلالتُهُ .

---

(١) فهو الدليل ، لا العقل . « حامدي » (ص١٢٥) .

(٢) رواه البخاري (٣١٩١) من حديث سيدنا عمران بن الحصين رضي الله عنهما .

(٣) دفع به ما يتوهم من إيراد الدور في المقام . « عكاري » (ق ٨٤) .

(٤) سيأتي (ص ٤١٥) .

[تحقيقُ (كلُّ متغيِّرٍ حادثٌ)]

وأيضاً : لو نظرتَ إلىٰ تغيُّرِ صفاتِ العالمِ قَبولاً وحصولاً . . لَدلَّكَ ذلكَ علىٰ حدوثِها ؛ لِمَا يأتي مِنِ استحالةِ تغيُّرِ القديمِ ، ودلَّكَ حدوثُها علىٰ حدوثِ موصوفِها ؛ لاستحالةِ عروِّهِ عنها .

هـٰذا دليلٌ آخرُ علىٰ حدوثِ العالمِ ، **والفرقُ بينَهُ وبينَ الأوَّلِ** : أنَّ المستدِلَّ في هـٰذا لم يخصَّ نظرَهُ ببعضِ العالمِ دونَ بعضٍ ، بل نظرَ في جميعِهِ نظراً واحداً وبوجْهٍ واحدٍ ، **وفي الأوَّلِ** : نظرَ في بعضِهِ ؛ وهو ذاتُ الإنسانِ ، حتىٰ إذا حصلَ العلمُ بحدوثِها ضرورةً ودلَّتْهُ علىٰ وجودِ فاعلٍ مختارٍ ليسَ ذاتَهُ ولا جزءاً منها . . انعطفَ علىٰ سائرِ العالمِ ، فأثبتَ حدوثَهُ بحدوثِها ؛ لتحقُّقِ المماثلةِ بينَهما ، وحقَّقَ أنَّ صانعَهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ ذاتَهُ ولا شيئاً مِنَ العالمِ ، فيئسَ في جميعِ الأمورِ مِنْ نفسِهِ ومِنْ جملةِ العالمِ لنفسِهِ ولغيرِهِ[1] ، وانصرفَ النظرُ كلُّهُ إلىٰ مَنْ ليسَ كمثلِهِ شيءٌ ، الغنيِّ عن كلِّ شيءٍ ، المفتقرِ إليهِ جميعُ ما سواهُ جلَّ وعلا .

وتقريرُ الدليلِ الذي أشارَ إليهِ هنا : أنْ تقولَ : العالمُ كلُّهُ صفاتُهُ

---

(١) أي : من نفع نفسه لنفسه ولغيرها ، وأيس من نفع بقية العالم لنفسها ولغيرها . « حامدي » (ص١٢٧) .

حادثةٌ ، وكلُّ مَنْ صفاتُهُ حادثةٌ فهو حادثٌ ؛ فينتجَ : العالمُ كلُّهُ حادثٌ .

أمَّا كونُ صفاتِ العالمِ حادثةً : **فدليلُهُ** : أنَّها متغيرةٌ مِنْ وجودٍ إلىٰ عدمٍ ، ومِنْ عدمٍ إلىٰ وجودٍ ، **قَبولاً وحصولاً** ، وكلُّ ما كانَ كذلكَ فهو حادثٌ ؛ فينتجُ : صفاتُ العالمِ حادثةٌ .

ودليلُ التغيُّرِ : **المشاهدةُ** في بعضِها ؛ كالحركاتِ والأصواتِ ونحوِها ؛ فإنَّها تُشاهَدُ طارئةً بعدَ عدمٍ ، ومعدومةً بعدَ طروءٍ ، **والقَبولُ** فيما لا يُشاهَدُ فيهِ التغيُّرُ ؛ كسكونِ الأرضِ والألوانِ ونحوِ ذلكَ ؛ فإنَّ الأرضَ يجوزُ أنْ تتحرَّكَ وينعدمَ سكونُها كما جازَ ذلكَ فيما ماثلَها مِنْ مُتحرِّكِ الأجرامِ ، وذا اللونُ المخصوصُ مثلاً يجوزُ أنْ ينعدمَ لونُهُ ويتصفَ بغيرِهِ مِنَ الألوانِ كما اتصفَ بهِ مماثلُهُ مِنَ الجواهرِ ، والجواهرُ كلُّها متماثلةٌ ، فيستحيلُ أنْ يجوزَ في بعضِها ما لا يجوزُ في الآخرِ مِنْ حيثُ ذاتُهُ .

فاستبانَ أنَّ صفاتِ العالمِ كلَّها تتغيَّرُ ؛ إمَّا بالحصولِ أو بالقَبولِ ، وهـٰذا مِنْ غيرِ التفاتٍ إلىٰ دليلِ استحالةِ بقاءِ الأعراضِ ، أمَّا إذا التفتنا إليهِ فصفاتُ العالمِ حينَئذٍ كلُّها تتغيَّرُ بالحصولِ لا بالقَبولِ إلى العدمِ وإلى الوجودِ تغيُّراً واجباً .

وأمَّا كونُ التغيُّرِ يستلزمُ الحدوثَ : **فدليلُهُ** : أنَّ التغيُّرَ مطلقاً يستحيلُ على القديمِ ؛ لأنَّهُ إنْ كانَ مِنْ عدمٍ إلىٰ وجودٍ كانَ وجودُهُ طارئاً بعدَ عدمٍ ، وهو عينُ الحدوثِ ، وقد فُرِضَ قديماً ، هـٰذا خُلْفٌ ، وإنْ كانَ مِنْ وجودٍ إلىٰ عدمٍ كانَ وجودُهُ جائزاً ؛ بدليلِ قَبولِهِ

العدمَ ، وكلُّ جائزٍ لا يقعُ بنفسِهِ ، فيلزمُ أنْ يكونَ وجودُهُ وقعَ بمقتضٍ ، والفَرْضُ أنَّهُ قديمٌ ، هٰذا أيضاً خُلْفٌ .

فإنْ قلتَ : لعلَّهُ جائزُ الوجودِ مِنْ حيثُ ذاتُهُ ، وقديمٌ لقدمِ علَّتِهِ أو طبيعتِهِ ، فلم يلزمْ مِنْ جوازِهِ حدوثُهُ .

قلنا : قد سبقَ بالبرهانِ أنَّ العلَّةَ والطبيعةَ لا أثرَ لهما ألبتةَ في شيءٍ مِنَ الكائناتِ ، ولهٰذا أعرضنا في الأصلِ عن هٰذا السؤالِ وجوابِهِ .

وأيضاً : فتقديرُ عدمِ القديمِ معَ وجودِ علَّتِهِ أو طبيعتِهِ محالٌ ؛ لِمَا يلزمُ عليهِ مِنْ نفْيِ المسبَّبِ معَ وجودِ السببِ[1] ، فإنْ قُدِّرَ أنَّ سببَهَ انتفىٰ أيضاً نقلنا الكلامَ إلىٰ نفيِهِ وتسلسلَ ، وإنْ قُدِّرَ أنَّ النفْيَ معَ وجودِ الطبيعةِ لطريانِ ضدٍّ . كانَ مُحالاً ؛ لأنَّ الضدَّ إنْ طرأَ قبلَ عدمِ القديمِ لزمَ اجتماعُ الضدَّينِ ، وإنْ طرأَ بعدَ عدمِهِ لزمَ عدمُ القديمِ لا لسببٍ .

وأيضاً : ففيهِ ترجيحُ المرجوحِ ؛ إذْ منعُ القديمِ السابقِ وجودُهُ لتجدُّدِ هٰذا الضدِّ أَولىٰ مِنْ منعِ الضدِّ الطارئِ لوجودِ القديمِ .

فخرجَ بهٰذا البرهانِ **صدْقُ الصغرىٰ** ؛ وهي قولُنا : (العالمُ كلُّهُ صفاتُهُ حادثةٌ) .

وأمَّا دليلُ الكبرىٰ ـ وهي قولُنا : (وكلُّ مَنْ صفاتُهُ حادثةٌ فهو حادثٌ) ـ : فهو ما أشرنا إليهِ في الأصلِ مِنِ **استحالةِ عروِّ الموصوفِ عن صفاتِهِ** ، وهٰذهِ الاستحالةُ معلومةٌ في أكوانِ العالمِ بالضرورةِ ؛ لأنَّهُ لا يمكنُ أنْ يتقرَّرَ في العقلِ جِرمٌ ليسَ بمتحرِّكٍ ولا ساكنٍ ،

---

(١) أي : العلة والطبيعة . « حامدي » (ص١٢٨) .

ولا مجتمع ولا مفترقٍ ، وهي تكفي في الاستدلالِ بها علىٰ حدوثِها ، فتقولُ : العالمُ ملازمٌ ضرورةً للأكوانِ الحادثةِ ، وكلُّ ملازمٍ للأكوانِ الحادثةِ فهو حادثٌ ؛ فالعالمُ حادثٌ .

وإنْ شئتَ فاستدلَّ باستحالةِ عروِّ الأجرامِ عنِ الأكوانِ على استحالةِ عروِّها عمَّا عداها مِنْ أجناسِ الأعراضِ[1] ؛ وذلكَ أنَّ قَبولَ الموصوفِ لجميعِ صفاتِهِ نفسيٌّ لذاتِهِ لا يختلفُ فيها ، ولا يطرأُ على الذاتِ ؛ لئلا يلزمَ التسلسلُ في احتياجِ القَبولِ إلىٰ قَبولٍ وهلمَّ جرّاً ، فلو جازَ العروُّ عن بعضِها لجازَ العروُّ عن جميعِها ، لـٰكنَّ العروَّ عن جميعِها باطلٌ علىٰ الضرورةِ ؛ لِمَا عرفتَ مِنِ استحالةِ عروِّ الأجرامِ عنِ الأكوانِ[2] ، فيلزمُ ألا يجوزَ عروُّ الأجرامِ عن غيرِها ، وإذا عرفْتَ استحالةَ عروِّ الأجرامِ عنِ الحوادثِ . . لزمَ حدوثُها ضرورةً ؛ إذْ لو كانَتِ الأجرامُ موجودةً في الأزلِ وصفاتُها لأجلِ حدوثِها لا تُوجَدُ إلا فيما لا يزالُ . . لَلزِمَ عروُّ الأجرامِ عن جميعِ صفاتِها ، وهو الذي فرغنا قبلُ مِنْ بيانِ استحالتِهِ .

هـٰذا بيانُ ما يتعلَّقُ بالدليلِ الذي أشرنا إليهِ في الأصلِ .

واعلم : أنَّا أطلقنا فيهِ لفظَ (العالمِ) وأردنا بهِ بعضَهُ[3] ؛ وهو

---

(١) بحيث لا يتصف بذلك العرضِ ولا بضدِّه ، فإن لم يكن للعرض ضدٌّ فلا يخلو الجرم عنه أو عن مثله ، وهـٰذا فيما يقبله الجرم ، وإلا فالحجر مثلاً لا يتصف بالعلم ولا بالجهل . « حامدي » (ص١٢٩) .

(٢) في نسخة العلامة الحامدي زيادة : (وعن الحوادث) وليست في النسخ .

(٣) وذلك في قوله : (لو نظرت إلىٰ تغير صفات العالم) إذ الصفات في مقابلة الأجرام .

الأجرامُ ؛ بدليلِ جعلِهِ موصوفاً بصفاتٍ .

وقولُهُ : (**لاستحالةِ عروِّهِ عنها**) الضميرُ في (عروِّهِ) يعودُ على الموصوفِ ، وفي (عنها) يعودُ على الصفاتِ .

تنبيهٌ
[على بيانِ أربعةٍ مِنَ المطالبِ السبعةِ]

اعترُضَ على الصغرىٰ[1] : بأنَّا لا نُسلِّمُ أنَّ لذواتِ العالمِ صفاتٍ زائدةً علىٰ وجودِها حتىٰ يُستدَلَّ بحدوثِها علىٰ حدوثِ موصوفِها ، سلَّمنا وجودَها ، لـٰكنْ لا نُسلِّمُ أنَّها حادثةٌ .

قولُكم[2] : (لأنَّها مُتغيِّرةٌ مِنْ عدمٍ إلىٰ وجودٍ وبالعكسِ) ممنوعٌ ، لأنَّا نقولُ : لا عدمَ لها أصلاً ، بل هي دائمةُ الوجودِ ؛ **إمَّا في موصوفِها** ، لـٰكنْ تارةً تكمنُ فيهِ بظهورِ حكمِ ضدِّها ، وتارةً تظهرُ بظهورِ حكمِها ، **وإمَّا معَ انتقالٍ** مِنْ محلٍّ إلىٰ محلٍّ ، أو مِنْ قيامٍ بنفسِها إلى القيامِ بمحلٍّ ، وبالعكسِ .

[إثباتُ الأعراضِ ، وإبطالُ الكمونِ والظهورِ وإبطالُ انتقالِها ، وإبطالُ قيامِها بنفسِها]

والجوابُ عنِ الأوَّلِ : أنَّ كلَّ عاقلٍ يُحِسُّ أنَّ في ذاتِهِ معانيَ زائدةً عليها ؛ كالعلمِ وأضدادِهِ والصوتِ ونحوِ ذلكَ ، ولهـٰذا قالَ بعضُ

---

(١) القائلة : (العالم كلُّهُ صفاته حادثة) ، أرادوا : نفي الزائد على الأجرام .

(٢) لا يزال الكلام مقرِّراً لكلام الخصم ؛ بكون الأعراض لا تنعدم ، بل تكمن أو تنتقل .

أذكياءِ المتأخِّرينَ في جوابِ مَنْ منعَ وجودَ الأعراضِ[1] : نزاعُكم لنا وقولُكم : (لا نُسلِّمُ وجودَ الأعراضِ) إمَّا أنْ تقولوا : إنَّ هـٰذا النزاعَ منكم لنا موجودٌ ، أو معدومٌ ؛ فإنْ قلتُم : (لا وجودَ لهُ) خرجتُم عن طورِ العقلاءِ ، وسقطَتْ عنَّا وظيفةُ جوابِكم مِنْ وجهينِ :

أحدُهما : أنَّكم في عِدادِ مَنْ لا عقلَ لهُ ؛ لأنَّ مَنْ لا عقلَ لهُ هو الذي يقولُ كلاماً ثم يردفُهُ على الفورِ بقولِهِ : ما قلتُ شيئاً ، ومَنْ لا عقلَ لهُ لا يُحتاجُ إلىٰ جوابِهِ .

وثانيهما : إقرارُكم بأنَّكم لم تنازعونا ولا خالفتُمونا ، فقد كفيتُمونا مؤنةَ جوابِكم .

وإنْ سلَّمتُم أنَّ نزاعَكم لنا وُجِدَ منكم . . فلا شكَّ أنَّ ذلكَ النزاعَ أمرٌ زائدٌ على الذاتِ، وهو الذي نعني بالعرضِ، فقد سلَّمتُم وجودَ العرضِ.

[المُحقِّقونَ علىٰ نفيِ الحالِ ، وأنْ لا واسطةَ بينَ الموجودِ والمعدومِ]

فإنْ قالوا : نحنُ ممَّنْ يقولُ بالحالِ والواسطةِ بينَ الوجودِ والعدمِ ، فنُسلِّمُ أنَّ للأجرامِ صفاتٍ زائدةً عليها ، ولا يلزمُ مِنْ زيادتِها وجودُها ؛ لاحتمالِ أنْ تكونَ واسطةً بينَ الوجودِ والعدمِ .

قلنا : المحقِّقونَ أنَّ الحالَ محالٌ[2] ، وأنَّهُ لا واسطةَ بينَ الوجودِ والعدمِ .

---

(١) انظر « الاقتصاد في الاعتقاد » للإمام الغزالي (ص١٢٩) .
(٢) قد يناقش المصنف في الجواب بأنه حاصل ما رام في المقام به أنهم قد خرجوا عن مذهب المحققين ، وهو قد خرج كذلك لما ذهب إليه في غير هـٰذا الكتاب=

سلَّمنا ثبوتَ الواسطةِ ، فيلزمُ أنَّ الأجرامَ تلازمُ صفاتٍ ثابتةً وجبَ لها الحدوثُ ، فيلزمُ حدوثُها ضرورةً ، فقد تمَّ البرهانُ علىٰ حدوثِ العالمِ علىٰ أكملِ وجهٍ بمُجرَّدِ ثبوتِ هـٰذهِ الصفاتِ ، وإنْ لم تنتهِ إلىٰ درجةِ الوجودِ ، فالقدحُ بعدمِ وجودِها معَ تسليمِ ثبوتِها لا يضرُّ شيئاً في دليلِ الحدوثِ ، وإنَّما يضرُّ بالدليلِ الإصرارُ علىٰ عدمِها ، وهو باطلٌ على الضرورةِ ، وقد أطالَ المتكلِّمونَ معَهم في الاستدلالِ علىٰ وجودِها مِنْ غيرِ حاجةٍ إليهِ أصلاً .

والجوابُ عنِ الثاني ؛ وهو ادِّعاءُ الكُمونِ والظُّهورِ : أنَّهُ يؤدِّي إلى اجتماعِ الضدَّينِ في المحلِّ الواحدِ ؛ لأنَّ الجوهرَ إذا تحرَّكَ والسكونُ كامنٌ فيهِ زمنَ حركتِهِ . . اجتمعَ الضدَّانِ فيهِ ضرورةً ! وأيضاً فالكُمونُ والظُّهورُ اللَّذانِ قاما بالعرضِ ويتعاقبانِ عليهِ ؛ إنْ كانَ ينعدمُ أحدُهما عندَ وجودِ الآخرِ . . فقد نقضوا أصلَهم في كمونِ الأعراضِ ، ولزمَهم ما فرُّوا منهُ ؛ وهو ملازمةُ الجواهرِ للحوادثِ ، وإنْ قالوا بكمونِهما وظهورِهما أيضاً لزمَ التسلسلُ .

[العرضُ لا ينتقلُ ولا يقومُ بنفسِهِ]

والجوابُ عنِ الثالثِ ؛ وهو انتقالُ الأعراضِ مِنْ محلٍّ إلىٰ محلٍّ ، وعنِ الرابعِ ؛ وهو انتقالُها مِنْ قيامٍ بنفسِها إلىٰ قيامٍ بمحلٍّ ، وبالعكسِ : أنَّ كلّاً مِنَ الأمرينِ يؤدِّي إلىٰ قلْبِ حقيقةِ العرضِ ؛ فإنَّ

= من أنه يقول بثبوت الحال . « عكاري » (ق ٨٧) ، وسيأتي الجواب عن ذلك تنزُّلاً .

الحركةَ مثلاً حقيقتُها انتقالُ جوهرٍ مِنْ حيِّزٍ إلىٰ حيِّزٍ ، فلو قامَتْ بنفسِها أوِ انتقلَتْ هي . . لزمَ قلْبُ هـٰذهِ الحقيقةِ .

وأيضاً : لوِ انتقلَتْ لزمَ قيامُ انتقالٍ بها، وذلكَ الانتقالُ ينتقلُ أيضاً، فيقومُ بهِ انتقالٌ؛ وذلكَ يؤدِّي إلى التسلسلِ، وقيامِ المعنىٰ بالمعنىٰ[1] .

[بطلانُ حوادثَ لا أوَّلَ لها]

وتقديرُها حوادثَ لا مبدأَ لها يؤدِّي إلىٰ فراغِ ما لا نهايةَ لهُ عدداً قبلَ ما وُجِدَ منها الآنَ ، لـٰكنْ فراغُ العددِ يستلزمُ انتهاءَ طرفيهِ ، ففراغُ ما لا نهايةَ لهُ مِنْ عددِ الحوادثِ محالٌ ، فما توقَّفَ عليهِ مِنْ وجودِ الحوادثِ الآنَ يجبُ أنْ يكونَ محالاً ، فيلزمُ أنْ تكونَ عدماً معَ تحقُّقِ وجودِها[2] .

اعلمْ : أنَّ المللَ كلَّها أجمعَتْ علىٰ حدوثِ ما سوى اللهِ جلَّ وعلا ، حتى اليهودَ والنصارىٰ وحتى المجوسَ ، ولم يخالفْ في ذلكَ إلا شرذمةٌ مِنَ الفلاسفةِ ، وتبعَهم علىٰ ذلكَ بعضُ مَنْ يَنسِبُ نفسَهُ

---

(١) في هامش (ب) : (بلغت) .

(٢) حاصل دليل هـٰذه الاستثنائية : أنه إنما كان فراغُ ما لا نهايةَ له من عدد الحوادث محالاً ؛ لأنه متىٰ فرغ العدد وانتهىٰ طرفه استلزم انتهاءَ طرفه الثاني ، فيكون له أوَّلٌ وآخرٌ ، والفَرْض أنه لا نهايةَ له ولا أوَّلَ ، فيلزمه الجمع بين متنافيين . « حامدي » (ص١٣٣) .

للإسلامِ وليسَ لهُ فيهِ نصيبٌ ، والاشتغالُ بتفصيلِ مذاهبِهم في ذلكَ يطولُ .

والحاصلُ منهُ : أنَّ قدماءَهم أثبتوا قدماءَ خمسةً : واجبَ الوجودِ وسمَّوهُ عقلاً[1] ، ثم نفساً ، وهَيُولىٰ ، ودهراً ، وخلاءً ، وصارَ جماعةٌ مِنْ متأخِّريهم : إلىٰ أنَّ العالمَ العلويَّ قديمٌ بذاتِهِ وصفاتِهِ إلا الحركاتِ ؛ فإنَّها حادثةٌ بأشخاصِها ، قديمةٌ بأنواعِها ، فلا حركةَ إلا وقبلَها حركةٌ لا إلىٰ أوَّلٍ ، وأمَّا العالمُ السفليُّ ـ وهو عالمُ الكونِ والفسادِ ، وهو ما تحتَ مُقعَّرِ فلكِ القمرِ ـ فقالوا : إنَّ هَيُولاهُ قديمةٌ ، وكلَّ ما فيهِ مِنَ الصورِ والأعراضِ حادثةٌ بأشخاصِها قديمةٌ بأنواعِها ، فلا ولدَ إلا وقبلَهُ والدٌ ، ولا بيضةَ إلا مِنْ دجاجةٍ ، ولا دجاجةَ إلا مِنْ بيضةٍ ، ولا زرعَ إلا مِنْ بزْرٍ ، وتوقَّفَ جالينُوسُ في قدمِ ما ادَّعَوا قدمَهُ ، ومذاهبُهم في ذلك ركيكةٌ جدّاً ، لا يرضىٰ بمقالتِها مؤمنٌ بل ولا مطلقُ عاقلٍ ، إلا مَنْ سُلِبَ عقلُهُ وإيمانُهُ ؛ فإنَّهُ لا حولَ ولا قُوَّةَ إلا باللهِ .

فإذا عرفْتَ هـٰذا فقولُنا : (وتقديرُها حوادثَ لا مبدأَ لها) أي : تقديرُ صفاتِ العالمِ . اعتراضٌ مِنَ الفلاسفةِ علىٰ كبرى الدليلِ الذي استدللنا بهِ علىٰ حدوثِ العالمِ ؛ وهي قولُنا : (وكلُّ مَنْ صفاتُهُ حادثةٌ فهو حادثٌ) .

ووجْهُ الاعتراضِ : أنَّهم قالوا : لا نُسلِّمُ أنَّ مَنْ صفاتُهُ حادثةٌ فهو

---

(١) ليس أحدَ العقول العشرة عند من أثبتها ؛ لأنها أثرُ واجب الوجود ، ولا يسميه عقلاً . « حامدي » (ص١٣٤) .

حادثٌ ، **قولُكم** : (لأنَّه لا يَعرىٰ عنها) مُسلَّمٌ ، **وقولُكم** : (فيكونُ حادثاً مثلَها) ممنوعٌ ؛ لأنَّ ذلك إنَّما يلزمُ لو كانَتِ الحوادثُ التي لازمَتِ الأجرامَ لها مبدأٌ يُفتتَحُ بهِ عددُها ، ونحنُ نقولُ : لا مُفتتَحَ لتلكَ الحوادثِ ، بل ما مِنْ حادثٍ إلا وقبلَهُ حادثٌ لا إلىٰ أوَّلٍ ، فلم يلزمْ مِنْ قدمِ الأجرامِ علىٰ هـٰذا التقديرِ عُرُوُّها عنِ الحوادثِ اللازمةِ لها ؛ لأنَّ نوعَها الذي لا تنفكُّ عنهُ الأجرامُ قديمٌ[1] .

والجوابُ مِنْ أوجُهٍ :

الأوَّلُ : **أنَّهُ يلزمُ علىٰ وجودِ حوادثَ لا أوَّلَ لها** : أنْ يكونَ دخلَ في الوجودِ وفرغَ مِنْ حركاتِ الأفلاكِ وأشخاصِ الحيوانِ ونحوِها على الترتيبِ واحداً بعدَ واحدٍ . . عددٌ لا نهايةَ لهُ ! والجمعُ بينَ الفراغِ وعدمِ النهايةِ جمعٌ بينَ متناقضينِ ، فيكونُ محالاً على الضرورةِ ، **ويلزمُ عليهِ** : أنْ يكونَ وجودُنا ووجودُ سائرِ الحوادثِ الآنَ محالاً ؛ لتوقُّفِهِ على المحالِ ، وهو فراغُ ما لا نهايةَ لهُ ، وإلىٰ هـٰذا الجوابِ أشرنا في العقيدةِ بقولِنا : (**يؤدِّي** . . .) إلىٰ آخرِهِ ، و(**مِنْ**) في قولِنا : (**مِنْ وجودِ الحوادثِ**) لبيانِ (**ما**) الموصولةِ قبلَها ، والضميرُ في (**عليهِ**) يعودُ علىٰ (**فراغِ ما لا نهايةَ لهُ**) ؛ أي : فما توقَّفَ علىٰ فراغِ ما لا نهايةَ لهُ الذي اتضحَتِ استحالتُهُ . . يجبُ أنْ يكونَ محالاً ؛

---

(١) وعليه : فأشخاصُ العالم حادثة عندهم ، وأنواعُها قديمة ، فهو قولٌ بالقدم النوعي لأشخاصِها فقط ، مع التسليم بحدوث أفرادها ، وسيبين المصنف المحالاتِ العقليةَ اللازمةَ علىٰ إثبات هـٰذا .

لأنَّ ما توقَّفَ على المحالِ محالٌ ؛ ضرورةَ أنَّ المتوقِّفَ لا يُوجَدُ بدونِ المتوقَّفِ عليهِ ، والمتوقِّفُ في قضيتِنا هو وجودُ الحوادثِ الآنَ ، واسمُ (**تكونَ**) في قولِهِ : (**فيلزمُ أنْ تكونَ عدماً**) يعودُ على الحوادثِ الموجودةِ الآنَ .

[حوادثُ لا أوَّلَ لها مستحيلٌ ، بخلافِ حوادثَ لا آخرَ لها]

وقد أوردَ الملاحدةُ علىٰ ما منعناهُ مِنْ حوادثَ لا أوَّلَ لها سؤالاً ؛ فقالوا : ما ألزمتُمونا مِنِ استحالةِ وجودِ حوادثَ لا نهايةَ لها يلزمُكم مثلُهُ في نعيمِ الجنةِ ؛ إذْ قلتُم : إنَّ حوادثَ نعيمِها ومُتجدِّداتِ أفراحِها وسرورِها لا نهايةَ لهُ .

وجوابُهُ : أنْ يُقالَ لهم : لبَّسْتُم بلفظٍ مشتركٍ ؛ وهو لفظُ (حوادثَ لا نهايةَ لها) ، **فإنَّهُ يُطلَقُ علىٰ وجهينِ** : **بمعنىٰ** : لا نهايةَ لها بحسَبِ المبدأِ ؛ أي : حوادثُ لا أوَّلَ لها ، **وبمعنىٰ** : لا نهايةَ لها بحسَبِ الآخرِ ؛ أي : حوادثُ لا آخرَ لها ، **والذي قلتُم بهِ ورددناهُ الأوَّلُ** ، وفيهِ وُجِدَتْ أدلَّةُ الاستحالةِ ؛ مِنَ الجمعِ بينَ الفراغِ وعدمِ النهايةِ المتناقضينِ وغيرِ ذلكَ ، وانعدمَ فيهِ دليلُ الجوازِ .

وأمَّا ما قلناهُ في نعيمِ الجنةِ مِنَ الحوادثِ : فهو مِنَ القسمِ الثاني ؛ أيِ : الحوادثُ التي فيها لا آخِرَ لها ؛ بمعنىٰ : أنَّها لا تنقطعُ أبداً حتىٰ لا يتجدَّدُ بعدَها شيءٌ .

وأمَّا كلُّ ما وجدنا منها فيما مضىٰ إلىٰ زمانِ الحالِ . . فهو متناهٍ لهُ

مبدأٌ ومنتهىً ، فلم يلزمْ فيهِ الجمعُ بينَ الفراغِ وعدمِ النهايةِ المتناقضينِ ولا غيرُهُ مِنْ أنواعِ الاستحالةِ كما لزمَ فيما ادعيتُم ، وليسَ مِنْ حقيقةِ الحادثِ أنْ يكونَ لهُ آخِرٌ ، ومِنْ حقيقتِهِ أنْ يكونَ لهُ أوّلٌ ، فقد ظهرَ انتفاءُ أدلَّةِ الاستحالةِ فيما ادعيناهُ مِنْ ثبوتِ حوادثَ لا آخرَ لها .

وأمَّا دليلُ جوازِهِ : فما تقرَّر وسيأتي برهانُهُ مِنْ وجوبِ العمومِ في تعلُّقِ قدرتِهِ جلَّ وعلا وإرادتِهِ بكلِّ ممكنٍ ، وكذا سائرُ صفاتِهِ فيما تتعلَّقُ بهِ ، فلو وجبَ أنْ يكونَ للحوادثِ آخِرٌ للزمَ عجزُ القدرةِ والإرادةِ عن أمثالِ ما وقعَ ، وهي ممكنةٌ ضرورةً ، وأمَّا حوادثُ لا أوَّلَ لها فهي مِنَ المحالِ الذي ليسَ متعلَّقاً للقدرةِ والإرادةِ .

وقد ضربَ أئمتُنا لما ادَّعَوهُ مِنْ حوادثَ لا أوَّلَ لها ، ولما ادعيناهُ مِنْ حوادثَ لا آخِرَ لها . . مثالينِ يستبينُ بهما أمرُ الاستحالةِ فيما ادَّعَوهُ ، وأمرُ الجوازِ فيما ادعيناهُ ؛ فمثَّلوا الأوَّلَ : بمُلتزِمٍ قالَ : لا أعطي فلاناً في اليومِ الفلانيِّ درهماً حتىٰ أعطيَهُ درهماً قبلَهُ ، ولا أعطيهِ درهماً قبلَهُ حتىٰ أعطيَهُ درهماً قبلَهُ . . . وهٰكذا لا إلىٰ أوَّلٍ ، فمِنَ المعلومِ ضرورةً أنَّ إعطاءَهُ الدرهمَ الموعودَ بهِ في اليومِ الفلانيِّ محالٌ ؛ لتوقُّفِهِ علىٰ محالٍ ، وهو فراغُ ما لا نهايةَ لهُ بالإعطاءِ شيئاً بعدَ شيءٍ .

ولا ريبَ أنَّ ما ادَّعَوهُ مِنْ حوادثَ لا أوَّلَ لها مطابقٌ لهٰذا المثالِ ؛ فإنَّ إعطاءَ الفاعلِ للفَلَكِ مثلاً الحركةَ في زمانِنا هٰذا أو في غيرِهِ مِنَ الأزمانِ المعينةِ متوقِّفٌ علىٰ إعطائِهِ قبلَهُ مِنَ الحركاتِ شيئاً بعدَ شيءٍ

ممَّا لا نهايةَ لهُ ؛ فالحركةُ للفَلَكِ في الزمانِ المعيَّنِ نظيرُ الدرهمِ الموعودِ بهِ في الزمانِ المخصوصِ ، والحركاتُ التي لا تتناهىٰ قبلَها نظيرُ الدراهمِ التي لا تتناهىٰ قبلَ ذلكَ الدرهمِ ، فيكونُ وجودُ الحركةِ للفَلَكِ في هٰذا الزمانِ مثلاً مستحيلاً ، كما استحالَ وجودُ الدرهمِ الموعودِ بهِ في الزمانِ المعيَّنِ للشخصِ ، وكذا يلزمُ أنْ يكونَ وجودُنا في هٰذا الزمانِ ووجودُ سائرِ الحيواناتِ والزروعِ مستحيلاً ؛ لتوقُّفِنا علىٰ وجودِ آباءٍ قبلَنا لا نهايةَ لهم ، وتوقُّفِ الزروعِ علىٰ بذورٍ قبلَها لا نهايةَ لها ، ولا خبرَ في فضيحتِهم كالعِيانِ .

ومثالُ ما ادعيناهُ نحنُ في نعيمِ الجنةِ : ما لو قالَ المُلتزِمُ : لا أعطي فلاناً درهماً في زمنٍ إلا وأعطيهِ درهماً بعدَهُ . . . وهٰكذا لا إلىٰ آخرٍ ، فهٰذا لا ريبَ لعاقلٍ في جوازِهِ ؛ إذْ حاصلُهُ : التزامُ المُلتزِمِ عدمَ قطعِ العطاءِ بعدَ ابتدائِهِ ، فإذا كانَ ممَّنْ لا يَعرِضُ لمثلِهِ خُلْفٌ في وعدِهِ ، ولا موتٌ لذاتِهِ ، ولا عجزٌ يمنعُ نفوذَ قدرتِهِ وإرادتِهِ . . فإنَّا نقطعُ بوقوعِ ذلكَ منهُ أبداً ونؤمنُ بهِ ، وليسَ ذلكَ إلا للهِ مولانا جلَّ وعلا .

فهٰذا المثالُ لا تخفىٰ مطابقتُهُ لما ادَّعيناهُ في نعيمِ الجنةِ للمؤمنينَ ، ولا لما ندَّعيهِ في عذابِ جهنَّمَ للفلاسفةِ القائلينَ بقدمِ العالمِ وأضرابِهم مِنَ الطبائعيينَ وسائرِ الكافرينَ ، نسألُهُ سبحانَهُ أنْ يجعلَنا في الدنيا والآخرةِ مِنْ حزبِهِ المفلحينَ ، الذينَ لا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنونَ ، آمينَ يا ربَّ العالمينَ .

وأيضاً : يلزمُ علىٰ وجودِ حوادثَ لا أوَّلَ لها أنْ يقارنَ الوجودَ الأزليَّ عدمُهُ .

هـٰذا وجْهٌ ثانٍ لإبطالِ حوادثَ لا أوَّلَ لها ، **وتقريرُهُ** : أنْ نقولَ : لو كانَتِ الحوادثُ لا أوَّلَ لها لزمَ اجتماعُ الوجودِ الأزليِّ معَ عدمِهِ .

وبيانُ الملازمةِ : أنَّ كلَّ حادثٍ مِنْ تلكَ الحوادثِ مسبوقٌ بعدمٍ لا أوَّلَ لهُ ، وتلكَ العدماتُ كلُّها مجتمعةٌ في الأزلِ ؛ إذْ لا ترتيبَ فيها ، وجنسُ الحوادثِ أزليٌّ أيضاً ؛ لأنَّها لا أوَّلَ لها ، وذلكَ الجنسُ لا يتحقَّقُ وجودُهُ إلا في حادثٍ مِنْ أفرادِهِ ، فيلزمُ أنْ يكونَ ذلكَ الحادثُ أزليّاً[1] ، لـٰكنْ عدمُهُ السابقُ عليهِ أيضاً أزليٌّ ؛ لما سبقَ أنَّ عدمَ كلِّ حادثٍ أزليٌّ ، فقد لزمَ مقارنةُ وجودِ الشيءِ لعدمِهِ ، لأنَّهما أزليَّانِ معاً ، واجتماعُ وجودِ الشيءِ معَ عدمِهِ محالٌ على الضرورةِ ، وفيهِ أيضاً مصاحبةُ السابقِ ـ وهو العدمُ ـ للمسبوقِ ؛ وهو الوجودُ الحادثُ ، وفيهِ الجمعُ بينَ متناقضينِ ؛ وهو الحدوثُ والأزليَّةُ .

فإنْ قالوا : لا نُسلِّمُ أنَّ العدمَ يصاحبُهُ شيءٌ مِنَ الحوادثِ ، بلِ العدمُ قبلَ جميعِها . . **لزمَ أنْ يكونَ لجميعِ الحوادثِ أوَّلٌ** ، وهم

---

(١) لأن الجنس أزلي ، ولا تحقق له إلا في فرد من أفراده ، وما تحقق فيه الأزلي يلزم أن يكون أزلياً ، وقوله : (**لـٰكن عدمه**) أي : عدمُ ذلك الفرد الذي تحقق فيه الجنس . « حامدي » (ص١٣٨) .

يقولونَ : لا أوَّلَ لها ، هـٰذا خُلْفٌ وتهافتٌ في القولِ ؛ وجودُ سابقٍ ومسبوقٍ في الأزلِ ، وذلكَ لا يُعقَلُ .

[برهانُ القطعِ والتطبيقِ]

وأنْ يستحيلَ عندَ تطبيقِ ما فرغَ منها بدونِ زيادةٍ علىٰ نفسِهِ معَ زيادةٍ . . ما عُلِمَ بينَ العددينِ مِنْ وجوبِ المساواةِ أو نقيضِها .

هـٰذا **طريقٌ ثالثٌ** لإبطالِ حوادثَ لا أوَّلَ لها ، ويُسمَّىٰ هـٰذا البرهانُ **برهانَ القطعِ والتطبيقِ** ، **وتقريرُهُ** : أنْ نقولَ : لو وُجِدَتْ حوادثُ لا أوَّلَ لها لَلَزِمَ أنْ يُوجَدَ عددانِ متغايرانِ ، وليسَ أحدُهما أكثرَ مِنَ الآخرِ ولا مساوياً لهُ ! والتالي باطلٌ على الضرورةِ ؛ لما عُلِمَ مِنْ وجوبِ إحدى النسبتينِ بينَ كلِّ عددينِ ، فيكونُ ملزومُهُ ـ وهو وجودُ حوادثَ لا أوَّلَ لها ـ باطلاً .

وبيانُ الملازمةِ : أنَّا لو نظرنا عددَ الحوادثِ مِنَ الطوفانِ مثلاً إلى الأزلِ معَ عددِها مِنَ الآنَ مثلاً إلى الأزلِ . . لكانا عددينِ متغايرينِ على الضرورةِ ، وتستحيلُ بينَهما المساواةُ ؛ لتحقُّقِ الزيادةِ في أحدِهما ، **والشيءُ دونَ زيادةٍ لا يكونُ مساوياً لنفسِهِ بعدَ زيادةٍ** ، ويستحيلُ أيضاً أنْ يكونَ أحدُهما أكثرَ مِنَ الآخرِ ؛ لعدمِ تناهي أفرادِ كلِّ واحدٍ منهما ، فلا يفرغُ أحدُهما بالعدِّ قبلَ الآخرِ ، **وحقيقةُ الأقلِّ** : ما يصيرُ عندَ العدِّ فانياً

قبلَ الآخرِ ، والأكثرِ : ما يقابلُهُ ، ونحنُ لو فرضنا الآنَ شخصينِ أحدُهما يَعُدُّ الحوادثَ مِنَ الطوفانِ إلى الأزلِ ، والآخرُ يَعُدُّها مِنَ الآنَ إلى الأزلِ . . لاستحالَ علىٰ مذهبِهم أنْ يفنىٰ أحدُ العددينِ بالعدِّ قبلَ الآخرِ ! فيمتنعُ أنَّ أحدَهما أكثرُ مِنَ الآخرِ[1] .

فقدِ اتضحَ لكَ : أنَّهُ يلزمُ علىٰ وجودِ حوادثَ لا أوَّلَ لها أنْ يُوجَدَ عددانِ ليسَ بينَهما مساواةٌ ولا مفاضلةٌ .

فقولي : (وأنْ يستحيلَ) معطوفٌ علىٰ (أنْ يقارنَ) الذي هو فاعلُ (يلزمُ) ، والضميرُ المجرورُ في (منها) يعودُ على الحوادثِ ، و(بدونِ زيادةٍ) حالٌ مِنْ فاعلِ (فَرَغَ) ، وقولُهُ : (علىٰ نفسِهِ) يتعلَّقُ بـ (تطبيقِ) ، والتطبيقُ : جعلُ شيءٍ علىٰ شيءٍ ، والمرادُ هنا : نظرُ أحدِ العددينِ معَ الآخرِ ، و(ما) الموصولةُ في قولي : (ما علم) فاعلُ (يستحيلَ) .

والمطبَّقُ مِنَ الحوادثِ نظيرُهُ في مثالِنا : ما فرضناهُ مِنْ عددِ الحوادثِ مِنْ زمنِ الطوفانِ إلى الأزلِ ، والمطبَّقُ عليهِ : ما فرضناهُ مِنْ عددِ الحوادثِ مِنَ الآنَ إلى الأزلِ ، وهو في الحقيقةِ عينُ المطبَّقِ لٰكنْ بعدَ زيادةِ حوادثَ عليهِ ؛ وهو ما مِنَ الطوفانِ إلى الآنَ ، ولأجلِ قطْعِنا في هٰذا البرهانِ المطبَّقِ عن زيادةِ حوادثَ لننظرَهُ معَ نفسِهِ بعدَ زيادتِها . . سُمِّيَ برهانَ القطعِ والتطبيقِ .

---

(١) في (د ، هـ) : (فيمتنع أن يكون أحدهما . . .) .

[صحةُ الحكمِ تتبعُ صحةَ المحكومِ بهِ]

وأنْ يصحَّ في كلِّ حادثٍ ثبوتُ حكمٍ بفراغٍ ما لا نهايةَ لهُ قبلَهُ وهٰكذا لا إلىٰ أوَّلٍ في الأحكامِ ، ومِنْ لازمِها سبقُ محكومٍ عليهِ بالفراغِ ، فيلزمُ أنْ يسبقَ أزليٌّ أزليّاً ، وإنْ أُجيبَ بالنهايةِ في الأحكامِ لزمَ أنَّ ما يتناهىٰ لا يتناهىٰ بزيادةِ واحدٍ !

هٰذا طريقٌ رابعٌ أيضاً للردِّ على الفلاسفةِ ، وتقريرُها : أنْ نقولَ : لو وُجِدَتْ حوادثُ لا أوَّلَ لها لَلَزِمَ أنْ يصحَّ عندَ كلِّ حادثٍ وجودُ حكمٍ بفراغِ ما لا نهايةَ لهُ ، والملازمةُ ظاهرةٌ ؛ لأنَّ صحَّةَ الحكمِ تتبعُ صحَّةَ المحكومِ بهِ ، والمحكومُ بهِ ـ وهو فراغُ ما لا نهايةَ لهُ قبلَ كلِّ حادثٍ ـ صحيحٌ علىٰ أصلِهم[1] ، فوجودُ الحكمِ بذلكَ عندَ كلِّ حادثٍ صحيحٌ ضرورةً ! لٰكنْ هٰذا الحكمُ مستحيلٌ ؛ لما نذكرُهُ الآنَ مِنَ البرهانِ علىٰ ذلكَ ، فيكونُ ملزومُهُ ـ وهو وجودُ حوادثَ لا أوَّلَ لها ـ مستحيلاً ؛ لوجوبِ استحالةِ الملزومِ عندَ استحالةِ لازمِهِ ، فالحوادثُ إذاً كلُّها لها أوَّلٌ ، ولا وجودَ لجنسِها ولا لشيءٍ منها في الأزلِ ، وهو المطلوبُ .

وبيانُ استحالةِ وجودِ ذلكَ الحكمِ : أنَّهُ لو وُجِدَ لم يخلُ : إمَّا أنْ

(١) أي : قاعدتهم ؛ من وجود حوادث لا أول لها . « حامدي » (ص١٤٢) .

يكونَ لهُ أوَّلٌ ، أو لا ، والتالي باطلٌ بقسميهِ ، فالملزومُ ـ وهو وجودُ الحكمِ ـ باطلٌ أيضاً ، والملازمةُ ظاهرةٌ[1] .

وأمَّا بطلانُ التالي : فإنَّما يستبينُ ببطلانِ كلٍّ واحدٍ مِنْ قسميهِ ، فنقولُ :

أمَّا كونُ الحكمِ لا أوَّلَ لهُ فباطلٌ ؛ لأنَّ مِنْ ضرورةِ هـٰذا الحكمِ أنْ تسبقَ كلَّ فردٍ مِنْ أفرادِهِ حوادثُ ؛ ليحكمَ عليها بالانقضاءِ ، فيلزمُ أنْ يسبقَ جنسُ المحكومِ عليهِ ـ وهو أزليٌّ ـ جنسَ الحكمِ ؛ وهو أزليٌّ أيضاً ، وسبْقُ الأزليِّ على الأزليِّ محالٌ ضرورةً .

وأمَّا كونُ الحكمِ لهُ أوَّلٌ فباطلٌ أيضاً ؛ لأنَّهُ يلزمُ عليهِ أنْ يُوجَدَ عددٌ متناهٍ في نفسِهِ ، لـٰكنْ زدنا عليهِ واحداً فصارَ الجميعُ غيرَ متناهٍ ! وبطلانُ هـٰذا اللازمِ ظاهرٌ ؛ لأنَّ زيادةَ الواحدِ علىٰ عددٍ ما زيادةُ شيءٍ متناهٍ ، والفَرْضُ أنَّ المزيدَ عليهِ متناهٍ أيضاً ، فيكونُ مجموعُهما متناهياً ضرورةً ، فالحكمُ بأنَّ المجموعَ غيرُ متناهٍ واضحُ البطلانِ .

وأمَّا بيانُ لزومِ هـٰذا المحالِ علىٰ تقديرِ انتهاءِ الحكمِ : فلنفرِضْ مثالاً علىٰ أصلِهم يتضحُ فيهِ ذلكَ ؛ وذلكَ أنْ نفرِضَ في حركاتِ الفلكِ مثلاً وجودَ حكمٍ في يومِنا هـٰذا بانقضاءِ ما لا نهايةَ لهُ مِنَ الحركاتِ قبلَهُ ، ثم كذلكَ حكمٌ آخرُ في الحركةِ التي تلي حركةَ يومِنا هـٰذا قبلَهُ[2] ، ثم هـٰكذا توالَتِ الأحكامُ ؛ **فإنْ فُرِضَ** تواليها أبداً بحيثُ

---

(١) إذ لا واسطة بين الأولية وعدمها . « حامدي » (ص١٤٢) .

(٢) قوله : (قبله) نعتٌ لـ (الحركة) المجرورة، والضمير فيه عائد علىٰ (يومنا) =

لا أوَّلَ لها ، وقد عرفْتَ أنَّ الحركاتِ المحكومَ عليها بالانقضاءِ سابقةٌ أبداً على الزمانِ الذي يُوجَدُ فيهِ الحكمُ عليها . . فهو القسمُ الأوَّلُ مِنْ قسمي التالي الذي بيَّنَّا أنَّهُ يلزمُ عليهِ سبْقُ أزليٍّ ـ وهو جنسُ الحوادثِ المحكومِ عليها ـ علىٰ أزليٍّ ؛ وهو جنسُ الحكمِ عليها بالانقضاءِ ، وإنْ فُرِضَ أنَّ الأحكامَ انقطعَتْ بحيثُ كانَ لها أوَّلٌ . . فهو القسمُ الثاني مِنْ قسمي التالي الذي قصدُنا الآنَ بيانُ بطلانِهِ .

فلنَفرِضْ أنَّ تلكَ الأحكامَ توالَتْ على الوجهِ السابقِ إلىٰ تمامِ ألفِ حركةٍ مثلاً حُكِمَ عندَها أنَّهُ فرغَ قبلَها مِنْ حركاتِ الفلكِ ما لا نهايةَ لهُ ثم انقطعَ الحكمُ ، بحيثُ لم يحكمْ عندَ الواحدِ وألفٍ بأنَّهُ فرغَ قبلَها ما لا نهايةَ لهُ مِنَ الحركاتِ ، فيلزمُ علىٰ هـٰذا أنْ يكونَ ما قبلَ الواحدِ وألفٍ مِنْ حركاتِ الفلكِ عدداً متناهياً ؛ إذْ لو كانَ غيرَ متناهٍ لَمَا انقطعَ الحكمُ عليهِ بذلكَ كما لم ينقطعْ فيما دونَهُ ، لـٰكنْ قد حُكِمَ عليهِ عندَ تمامِ الألفِ مجموعاً إلى الحركةِ الواحدةِ التي تلي الألفَ قبلَها . . بعدمِ النهايةِ ؛ إذِ الفَرْضُ أنَّ أوَّلَ الأحكامِ الحكمُ الذي وُجِدَ عندَ تمامِ الألفِ ولا حكمَ قبلَهُ .

فتمحَّضَ أنَّ عدمَ النهايةِ المحكومِ بها علىٰ مجموعِ الحركاتِ التي قبلَ الألفِ إنَّما جاءَ مِنَ الزيادةِ فيها للحركةِ الواحدةِ التي تلي الألفَ قبلَها ، بل وعدمُ النهايةِ للحركاتِ في سائرِ الأحكامِ نقولُ : إنَّ سببَهُ

= أي : الكائنة قبله ، ويصح أن يكون حالاً من الضمير في (تلي) . « عكاري » (ق ٩٢) .

زيادةُ هـٰذهِ الحركةِ الواحدةِ فيها ؛ لأنَّ ما قبلَ هـٰذهِ الحركةِ متناهٍ ، وإلا لَوُجِدَ الحكمُ عليهِ بعدمِ النهايةِ ، والفَرْضُ انقطاعُهُ[1] ، وما بعدَها متناهٍ أيضاً ؛ إذْ أعلاهُ ألفُ حركةٍ ، ولا ريبَ أنَّها متناهيةٌ .

فإذاً ؛ لا سببَ لعدمِ النهايةِ في جميعِ الأحكامِ إلا زيادةُ تلكَ الحركةِ الواحدةِ ، فقد لزمَ أنَّ ما يتناهىٰ ؛ وهو ما قبلَ تلكَ الحركةِ الواحدةِ وما بعدَها مِنَ الحركاتِ . . صارَ لا يتناهىٰ بسببِ زيادةِ حركةٍ واحدةٍ فيهِ ؛ وهي الحركةُ التي تلي الألفَ قبلَها ، وإنْ شئتَ فاقتصرْ علىٰ ذكرِ ما قبلَ هـٰذهِ الحركةِ فإنَّهُ يتناهىٰ ، وقد صارَ لا يتناهىٰ عندَ زيادةِ تلكَ الحركةِ عليهِ ، وهو أقربُ وأظهرُ[2] ، واللهُ أعلمُ .

ولا يخفىٰ عليكَ إجراءُ مثلِ هـٰذا في سائرِ ما قالوا بهِ مِنْ حوادثَ لا أوَّلَ لها ، وبعدَ هـٰذا البيانِ لا يبقىٰ عليكَ إشكالٌ في لفظِ العقيدةِ ، وباللهِ التوفيقُ[3] ، ولا حولَ ولا قُوَّةَ إلا باللهِ .

* * *

(١) في (ب ، د ، هـ) ونسخة الحامدي : (والفرضُ وجوبُ انقطاعه) ، والمثبت من (أ ، ج) ونسخة مصححة في هامش (ب) .

(٢) أقرب لعدم اعتبار كثرة العدد فيه ، وأظهرُ ؛ أي : من جهة أنه هو المتنازع في تناهيه ؛ لكون الحركة المزيدة وسيلةً لعدم تناهيه ، وأما الألْفُ الأخيرة فهي منحصرة بالضرورة ، وليست محل النزاع . « حامدي » (ص١٤٤) .

(٣) في هامش (ب) : (بلغت) .

صفاتُ السّلوب

صفةُ القِدَم

فصلٌ

[في إثباتِ صفةِ القدمِ لهُ تعالىٰ ، ونفيِ الزمانِ عنهُ]

ثم نقولُ : يجبُ أنْ يكونَ هـٰذا الصانعُ لذاتِكَ ولسائرِ العالمِ قديماً ؛ أي : غيرَ مسبوقٍ بعدمٍ ، وإلا لافتقرَ إلىٰ مُحدِثٍ ، وذلكَ يؤدِّي إلى التسلسلِ إنْ كانَ محدثُهُ ليسَ أثراً لهُ ، أو إلى الدَّورِ إنْ كانَ ، والتسلسلُ والدورُ محالانِ ؛ لما في الأوَّلِ مِنْ فراغِ ما لا نهايةَ لهُ بالعددِ ، وفي الثاني مِنْ كونِ الشيءِ الواحدِ سابقاً علىٰ نفسِهِ مسبوقاً بها .

اعلمْ : أنَّ (القِدَمَ) يُطلَقُ في مقتضى اللسانِ بإزاءِ معنيينِ :

يُطلَقُ علىٰ : **ما توالَتْ علىٰ وجودِهِ الأزمنةُ** ، وكرَّ عليهِ الجديدانِ الليلُ والنهارُ ، ومنهُ قولُهُ تعالىٰ : ﴿ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾ [يسٓ : ٣٩] ، وبهـٰذا الاعتبارِ يُقالُ : أساسٌ قديمٌ ، وبناءٌ قديمٌ .

[لا يمرُّ عليهِ عزَّ وجلَّ زمانٌ ، وبيانُ حقيقةِ الزمانِ]

وهـٰذا الاعتبارُ مستحيلٌ في حقِّهِ جلَّ وعلا ؛ إذْ وجودُهُ ليسَ وجوداً

زمانيّاً ، ولا نسبةَ للزمانِ إلىٰ وجودِهِ ألبتةَ ؛ إذْ هو مِنْ صفاتِ المحدَثِ ، فيكونُ حادثاً ضرورةً ؛ **فإنَّ الزمانَ** :

إمَّا عبارةٌ عن مقارنةِ متجدِّدٍ لمتجدِّدٍ ؛ أي : حادثٍ لحادثٍ ؛ كمقارنةِ السفرِ لطلوعِ الشمسِ مثلاً ، فثبوتُهُ فرعُ وجودِ حادثينِ مقترني الوجـودِ ؛ لأنَّهُ نسبةٌ بينَهما ، والنسبةُ يتأخَّرُ وجودُها عن وجودِ المنتسبينِ ، ولا متجدِّدَ في الأزلِ ، فلا زمانَ ، والتجدُّدُ لوجودِهِ جلَّ وعلا وصفاتِ ذاتِهِ العليَّةِ . . محالٌ ، فنسبةُ الزمانِ إليه تعالىٰ محالٌ على الإطلاقِ ، في الأزلِ وفيما لا يزالُ .

وإمَّا عبارةٌ عن حركاتِ الأفلاكِ ، وما يرجعُ إليها مِنَ الساعاتِ وأجزائِها ، وتعاقبِ الليلِ والنهارِ : **إذِ الليلُ** : عبارةٌ عن مغيبِ الشمسِ تحتَ الأفقِ ، **والنهارُ** : عبارةٌ عن ظهورِها فوقَ الأفقِ ، وذلكَ في الحقيقةِ عبارةٌ عن سيرِ الفَلَكِ الأعظمِ مُعدَّلِ النهارِ بها تحتَ الأفقِ أو فوقَهُ علىٰ ما تزعمُ الفلاسفةُ[1] ، **والساعةُ** : عبارةٌ عن سيرِ مُعدَّلِ النهارِ خمسَ عشرةَ درجةً ؛ أي : خمسةَ عشرَ قِسْماً مِنْ ثلاثِ مئةٍ وستينَ قسماً متساويةٍ قسموا الفلكَ بها اصطلاحاً[2] ، والزمانُ بهـٰذا المعنىٰ

---

(١) **معدَّل النهار** : صفة لـ (الفلك الأعظم) أو بدل كل من كل ، لـٰكن كونه معتدلاً إنما هو علىٰ طريق المجاز ؛ لأن المعدل حقيقة منطقته ؛ أي : دائرته ، **فالمعنىٰ** : الذي يعتدل الليل والنهار عند سير الشمس علىٰ منطقته . « حامدي » (ص١٤٧) ، وعنده : (معدل الليل والنهار) بدل (معدل النهار) .

(٢) وبهـٰذا تعلم أن الدرجة الواحدة تعادل أربع دقائق ساعية ؛ إذ عدد دقائق اليوم هو (١٤٤٠) دقيقة ، تقسم علىٰ (٣٦٠) درجة ، فالحاصل : (٤) دقائق .

هو الموجودُ كثيراً في تعارفِ أهلِ العاداتِ ، ولا شكَّ في انعدامِ الزمانِ بهـٰذا المعنىٰ أيضاً في الأزلِ ؛ إذْ لا فَلَكَ فيهِ ولا حركةَ ؛ لما عرفْتَ مِنْ برهانِ حدوثِ كلِّ ما سوى اللهِ جلَّ وعلا .

ويستحيلُ أنْ يمرَّ عليهِ جلَّ وعلا الزمانُ بهـٰذا المعنىٰ ؛ لأنَّهُ إنَّما يمرُّ على الأفلاكِ وما أحاطَتْ بهِ ممَّا سُجِنَ في جوفِها ، حتىٰ تمرُّ عليهِ الأزمنةُ مِنَ الساعاتِ والليلِ والنهارِ وفصولِ السنةِ وأشهُرِها بحسَبِ تحرُّكِ الأفلاكِ فوقَهُ وتحتَهُ ، وظهورِ الشمسِ وارتفاعِها فوقَ الأُفُقِ ، وغَيبتِها وانخفاضِها تحتَ الأفقِ ؛ لتتقيَّدَ بذلكَ أعراضُهُ المتجدِّدةُ ؛ مِنْ يقظةٍ ونومٍ ، وصحةٍ وسقمٍ ، وحياةٍ وموتٍ ، ونحوِ ذلكَ ، وتتقيَّدَ معايشُهُ المقدَّرةُ خريفاً وصيفاً وربيعاً وشتاءً بتدبيرِ مَنْ ليسَ كمثلِهِ شيءٌ ، لا إلـٰهَ إلا هو ربُّ كلِّ شيءٍ تباركَ وتعالىٰ ، ومَنْ تنزَّهَ أنْ تحيطَ بهِ الأمكنةُ ، أو تتجدَّدَ أو تتغيَّرَ لهُ صفةٌ . كيف يُتصوَّرُ أنْ يكونَ لهُ معَ شيءٍ مِنَ العالمِ اتصالٌ أوِ انفصالٌ ؟!

فقدِ اتضحَ لكَ : أنَّ الزمانَ علىٰ كلا الاعتبارينِ إنَّما هو مِنْ صفاتِ الحوادثِ ، ولا يتقيَّدُ بهِ إلا ما هو حادثٌ ، فالقدمُ إذاً باعتبارِهِ خاصٌّ بالحوادثِ .

وقد يُطلَقُ القدمُ علىٰ : **ما لا أوَّلَ لوجودِهِ** ، أي : وجودُهُ أزليٌّ لم يسبقْهُ عدمٌ ، **والقدمُ باعتبارِ هـٰذا المعنى الثاني هو الثابتُ لهُ جلَّ وعلا** .

والدليلُ علىٰ وجوبِهِ لهُ جلَّ وعلا : أنَّهُ لو لم يكنْ قديماً لكانَ

حادثاً ؛ إذْ لا واسطةَ بينَهما في حقِّ كلِّ موجودٍ ، لٰكنْ كونُهُ حادثاً محالٌ ؛ لأنَّهُ يُوجِبُ افتقارَهُ إلىٰ محدِثٍ ، لما عرفْتَ مِنْ وجوبِ افتقارِ كلِّ حادثٍ إلىٰ محدِثٍ ، ثم ننقلُ الكلامَ إلىٰ محدِثِهِ ، فيكونُ حادثاً كالأوَّلِ ، فيفتقرُ أيضاً إلىٰ محدِثٍ ، فإن كانَ محدِثُهُ الأوَّلَ الذي كانَ أثراً لهُ . . لزمَ الدورُ ، وإنْ كانَ غيرَهُ لزمَ في الغيرِ ما لزمَ فيهِ وتسلسلَ ، والتسلسلُ محالٌ ؛ لما عرفْتَ مِنِ استحالةِ حوادثَ لا أوَّلَ لها ، والخصومُ القائلونَ بذلكَ سلَّموا أنَّ التسلسلَ في الأسبابِ والمسبَّباتِ مستحيلٌ .

فإنْ قيلَ : إذا قلتُم بقديمٍ لا أوَّلَ لهُ ففيهِ إثباتُ أوقاتٍ متعاقبةٍ لا أوَّلَ لها ؛ لأنَّ الموجودَ لا يُعقَلُ إلا في وقتٍ ، وثبوتُ أوقاتٍ لا أوَّلَ لها ممنوعٌ ؛ لما قرَّرتُم في حوادثَ لا أوَّلَ لها ، فقد فررتُم مِنَ التسلسلِ ووقعتُم فيهِ .

فالجوابُ : منعُ الملازمةِ ؛ لما عرفْتَ أنَّ حقيقةَ الوقتِ والزمانِ لا وجودَ لها قبلَ وجودِ العالمِ ، فقولُهُ : (أنَّ الموجودَ لا يُعقَلُ إلا في وقتٍ) باطلٌ .

[إبطالُ الدَّورِ والتسلسلِ]

وإلىٰ إبطالِ التسلسلِ أشرتُ بقولي في العقيدةِ : (لما في الأوَّلِ ـ أعني : التسلسلَ ـ مِنْ فراغِ ما لا نهايةَ لهُ) أعني : وقد مرَّ بيانُ استحالتِهِ ، والباءُ في قولِهِ : (بالعدد) بمعنىٰ (في) أي : ما لا نهايةَ لهُ في عددِهِ .

وأمَّا إبطالُ الدَّورِ : فإليهِ أشرتُ بقولي في العقيدةِ : (وفي الثاني - يعني : الدورَ - مِنْ كونِ الشيءِ الواحدِ سابقاً علىٰ نفسِهِ مسبوقاً بها) ، أمَّا لزومُ سبقيتِهِ علىٰ نفسِهِ : فلأنَّ صانعَهُ أثرٌ لهُ ، فيجبُ أنْ يتقدَّمَ علىٰ صانعِهِ ؛ لوجوبِ سبقِ المؤثِّرِ علىٰ أثرِهِ ، لـٰكنَّهُ هو أيضاً أثرٌ لصانعِهِ ، فيجبُ أنْ يتقدَّمَ صانعُهُ عليهِ لعينِ ما ذُكِرَ ، فلزمَ أنْ يتقدَّمَ علىٰ نفسِهِ بمرتبتينِ ؛ لأنَّهُ مُقدَّمٌ علىٰ صانعِهِ المقدَّمِ علىٰ نفسِهِ ، والمقدَّمُ على المقدَّمِ على الشيءِ مُقدَّمٌ علىٰ ذلكَ الشيءِ ضرورةً ، ولذلكَ أيضاً يجبُ أنْ يتأخَّرَ عن نفسِهِ بمرتبتينِ ، وهو الذي عنيتُ بقولي : (مسبوقاً بها) ، وذلكَ لأنَّهُ أثرٌ لصانعِهِ ، فيتأخَّرُ عنهُ ، وصانعَهُ أثرٌ لهُ ، فيتأخَّرُ عنهُ ، والمؤخَّرُ عنِ المؤخَّرِ عنِ الشيءِ مؤخَّرٌ عن ذلكَ الشيءِ ضرورةً .

[لم يقلْ أحدٌ مِنَ العقلاءِ بحدوثِ صانعِ العالمِ]

وبالجملةِ : فاللازمُ في الدورِ أنْ يتقدَّمَ حصولُ الشيءِ علىٰ حصولِ نفسِهِ بمرتبتينِ ، وأنْ يتأخَّرَ حصولُهُ عن حصولِ نفسِهِ بمرتبتينِ ، والتقدُّمُ والتأخُّرُ علىٰ ما ذُكِرَ متلازمانِ ، ولظهورِ برهانِ قدمِ الصانعِ وانتفاءِ الشبهةِ فيهِ . **لم يقلْ أحدٌ مِنَ العقلاءِ بحدوثِ صانعِ العالمِ** .

[القدمُ والبقاءُ : هل هما صفتانِ سلبيتانِ أو نفسيتانِ أو وجوديتانِ ؟]

قولُهُ في تفسيرِ القديمِ : (أي : غيرَ مسبوقٍ بعدمٍ) تنبيهٌ منهُ علىٰ أنَّ المختارَ في القدمِ أنَّهُ صفةٌ سلبيةٌ ، وقدِ اختارَهُ المحقِّقونَ مِنَ المتأخِّرينَ .

وقيلَ : هو صفةٌ نفسيَّةٌ ؛ أي : ليسَ بزائدٍ على الذاتِ[1] ، ومرجعُهُ إلى الوجودِ المستمرِّ أزلاً .

ورُدَّ : بأنَّهُ لو كانَ نفسيّاً للوجودِ لَمَا عَرِيَ عنهُ وجودٌ ، كيفَ والجوهرُ في أوَّلِ أزمنةِ وجودِهِ لا يتَّصفُ بالقدمِ ، وإنَّما يطرأُ عليهِ بعدَ ذلكَ إذا توالَتْ علىٰ وجودِهِ الأزمنةُ ، والصفةُ النفسيَّةُ لا تكونُ طارئةً ؟!

وقيلَ : هو صفةُ معنىً ؛ أي : صفةٌ وجوديَّةٌ زائدةٌ على الذاتِ ؛ كالعلمِ والقدرةِ ونحوِهما مِنْ صفاتِ المعاني .

ورُدَّ : بأنَّهُ يلزمُ أنْ يكونَ هٰذا القدمُ الموجودُ في حقِّهِ تعالىٰ قديماً ؛ لاستحالةِ اتصافِهِ تعالىٰ بالحوادثِ ، ولأنَّهُ لا يُعقَلُ وجودٌ في الأزلِ عارياً عن وصفِ القدمِ ، ويجبُ أنْ يكونَ بقدمٍ موجودٍ زائدٍ علىٰ ذلكَ القدمِ ، قائمٍ بهِ ، وإلا لزمَ نقضُ الدليلِ ، ثم ننقلُ الكلامَ إلىٰ قدمِ القدمِ ، فيلزمُ فيهِ مثلُ ما لزمَ في الأوَّلِ ، ثم كذلكَ ، ويلزمُ التسلسلُ ، وقيامُ المعنىٰ بالمعنىٰ .

وهٰذهِ الأقوالُ الثلاثةُ مُقرَّرةٌ أيضاً في صفةِ البقاءِ :

فقيلَ : هو نفسيٌّ ؛ أي : عبارةٌ عنِ الوجودِ المستمرِّ فيما لا يزالُ .

وقيلَ : صفةُ معنىً ؛ أي : موجودٌ زائدٌ علىٰ وجودِ الذاتِ ؛ كالعلمِ ونحوِهِ .

---

(١) أي : لا تحقق له خارجاً حال كونه زائداً على الذات ، فلا ينافي أنه مغاير للذات في المفهوم ، وظاهر الشارح : أنه عين الذات ، وليس بمراد ؛ لأنه يجب مغايرة الصفة للموصوف . « حامدي » (ص١٥٠) .

وقيلَ : **صفةُ سلبٍ** ؛ أي : عبارةٌ عن نفْيِ العدمِ اللاحقِ بعدَ الـوجـودِ ، **وهـو التحقيـقُ أيضـاً** ، والاعتـراضُ علـى الأوَّليـنِ هنـا كالاعتراضِ عليهما في صفةِ القدمِ سواءً بسواءٍ .

فائدةٌ

[في حقيقةِ الدَّورِ والتسلسلِ]

حقيقةُ الدَّورِ : توقُّفُ الشيءِ علىٰ ما يتوقَّفُ عليهِ إمَّا بمرتبةٍ أو بمراتبَ ، **وحقيقةُ التسلسلِ** : هو ترتيبُ أمورٍ غيرِ متناهيةٍ ، ووجْهُ استحالتِهما قد تقدَّمَ .

* * *

فصلٌ

[في إثباتِ صفةِ البقاءِ ، والدليلِ عليها]

ثم نقولُ : ويجبُ أنْ يكونَ باقياً ؛ أي : لا يلحقُ وجودَهُ عدمٌ ، وإلا لكانَتْ ذاتُهُ تقبلُهما ، فيحتاجُ في ترجيحِ وجودِهِ إلىٰ مُخصِّصٍ ، فيكونُ حادثاً ، كيفَ وقد مرَّ بالبرهانِ آنفاً وجوبُ قدمِهِ ؟! ومِنْ هنا تعلمُ برهانَ أنَّ كلَّ ما ثبتَ قدمُهُ استحالَ عدمُهُ .

قد بيَّنَّا قبلُ أنَّ المختارَ في (البقاءِ) : **أنَّهُ عبارةٌ عن سلْبِ العدمِ اللاحقِ للوجودِ** .

والدليلُ علىٰ وجوبِ هٰذهِ الصفةِ لهُ جلَّ وعلا : أنَّهُ لو قُدِّرَ لحوقُ العدمِ لهُ تعالىٰ عن ذلكَ علوّاً كبيراً . **لكانَتْ ذاتُهُ العليَّةُ تقبلُ الوجودَ والعدمَ** ؛ لفَرْضِ اتصافِهِ بهما ، ولا تتَّصفُ ذاتُهُ بصفةٍ حتىٰ تقبلَها ، لٰكنْ قبولُهُ جلَّ وعلا للعدمِ محالٌ ؛ **إذْ لو قبلَهُ لكانَ هو والوجودُ بالنسبةِ إلىٰ ذاتِهِ سِيَّيْنِ** ؛ إذِ القَبولُ للذاتِ نفسيٌّ لا يختلفُ ، فيلزمُ افتقارُ وجودِهِ إلىٰ مُوجِدٍ يُرجِّحُهُ على العدمِ الجائزِ ، فيكونُ حادثاً ،

كيفَ وقد ثبتَ بالبرهانِ القطعيِّ وجوبُ قدمِهِ ؟!

[وجوبُ القدمِ يستلزمُ وجوبَ البقاءِ]

فبانَ لكَ بهٰذا البرهانِ : أنَّ وجوبَ القدمِ يستلزمُ أبداً وجوبَ البقاءِ ، وأنَّ تجويزَ العدمِ اللاحقِ يُوجِبُ ثبوتَ العدمِ السابقِ ، فخرجَ لنا بهٰذا البرهانِ قاعدةٌ كليةٌ ؛ وهي : **أنَّ كلَّ ما ثبتَ قدمُهُ استحالَ عدمُهُ** ؛ لأنَّ القدمَ لا يكونُ أبداً إلا واجباً للقديمِ .

وهٰذا البرهانُ الذي ذكرنا لوجوبِ البقاءِ مختصرٌ ، **وهو معَ اختصارِهِ قطعيٌّ لا شبهةَ في شيءٍ مِنْ مُقدِّماتِهِ** ، والدليلُ المشهورُ بينَ المتكلِّمينَ فيهِ طولٌ وتقسيمٌ لم يُجمَعْ علىٰ بطلانِ جميعِ أقسامِهِ ؛ **وذلكَ أنَّهم يقولونَ**[1] : لو طرأَ العدمُ على القديمِ لوجبَ أَنْ يكونَ لهُ **مقتضٍ** ؛ إذْ طروُّ أمرٍ لنفسِهِ بغيرِ مقتضٍ ـ لا سيَّما إنْ كانَ مرجوحاً كهٰذا ـ محالٌ ضرورةً ، **والمقتضي** : إمَّا بالاختيارِ أو لا ، **والمقتضي المختارُ** : لا يفعلُ العدمَ ؛ إذْ ليسَ بفعلٍ ، **وغيرُ المختارِ** : إمَّا عدمُ شرطٍ ، أو طريانُ ضدٍّ :

باطلٌ أنْ يكونَ عدمَ شرطٍ ؛ لأنَّ ذلكَ الشرطَ إنْ كانَ قديماً نقلنا الكلامَ إلىٰ عدمِهِ ، ولزمَ التسلسلُ ، وإنْ كانَ حادثاً لزمَ وجودُ القديمِ في الأزلِ بدونِ شرطِهِ ، وهو محالٌ .

وباطلٌ أنْ يكونَ طريانَ ضدٍّ ؛ لأنَّهُ إنْ طرأَ قبلَ انعدامِ القديمِ لزمَ اجتماعُ الضدَّينِ ، وإنْ طرأَ بعدَ انعدامِهِ فقدِ انعدمَ القديمُ بغيرِ مقتضٍ ؛

---

(١) انظر « الاقتصاد في الاعتقاد » (ص١٤٤) .

لاستحالةِ تأخُّرِ المقتضي عن أثرِهِ ، وأيضاً يلزمُ في الضدِّ ترجيحُ المرجوحِ ، ولا أقلَّ مِنَ المساوي ؛ إذْ دفعُ القديمِ السابقِ وجودُهُ لطريانِ ضدِّهِ أَولىٰ مِنَ العكسِ ، وأيضاً فالضدُّ إنْ قامَ بالقديمِ لزمَ اجتماعُ الضِدَّينِ ، وإلا بطلَ اقتضاؤُهُ ؛ لعدمِ الاختصاصِ .

[استحالةُ بقاءِ الأعراضِ]

واعلمْ : أنَّ بمثلِ هـٰذا البرهانِ استدلَّ أئمَّةُ السنَّةِ رضيَ اللهُ عنهم على استحالةِ بقاءِ الأعراضِ .

قالوا : بل بنفسِ وجودِها تنعدمُ ، ولا بقاءَ لها أصلاً ، وسواءٌ ما شُوهِدَ فيهِ ذلكَ ؛ كالحركاتِ والأصواتِ ، أو لا ؛ كالألوانِ والاعتقاداتِ[1] .

قالوا : لأنَّها لو بقيَتْ لاستحالَ عدمُها ؛ لما ذُكِرَ في التقسيمِ ، فأُلزِموا مثلَ ذلكَ في الجواهرِ معَ أنَّها تبقىٰ ويصحُّ عدمُها ، فأجابوا بأنَّ شرطَ بقائِها إمدادُها بالأعراضِ ، فإذا أرادَ اللهُ إعدامَها قطعَ عنها خلْقَ الأعراضِ .

[الإعدامُ الطارئُ : هل يكونُ مُتعلَّقَ القدرةِ ؟]

ومذهبُ القاضي : أنَّ الإعدامَ يصحُّ أنْ يكونَ مُتعلَّقاً للقدرةِ ، وأُلزِمَ صحَّةَ إضافةِ العدمِ السابقِ إلى المؤثِّرِ ، فإنَّ معقولَ العدمِ لا يختلفُ ، وفُرِّقَ بأنَّ السابقَ مستمرٌّ ، والمستمرُّ يستغني عنِ

---

(١) انظر « الاقتصاد في الاعتقاد » (ص١٤٦) .

المرجِّحِ ، واللاحقُ طارئٌ ، ومقتضاهُ ترجيحُ طرفِ الممكنِ ، وترجيحُ الممكنِ لا يستغني عنِ المؤثِّرِ ، فلأجلِ هـٰذا تردَّدَ في بقاءِ الأعراضِ .

وجزمَ الفخرُ في « المعالمِ » بصحةِ بقائِها[1] ، وقدماءُ الأشعريَّةِ لمَّا اعتقدوا أنَّ الباقيَ باقٍ ببقاءٍ ، وأنَّ الجواهرَ إنَّما صحَّ بقاؤُها لقيامِ البقاءِ بها . . قالوا : لو بقيَتِ الأعراضُ لزمَ قيامُ المعنىٰ بالمعنىٰ ، وهو محالٌ ، وقد تقدَّمَ أنَّ التحقيقَ في البقاءِ خلافُهُ[2] .

* * *

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص١٦١) ، والسياق الآتي عنده أيضاً .
(٢) في هامش (ب) : (بلغت) .

المخالفة للحوادث

ومِنْ هنا تعلمُ أيضاً وجوبَ تنزُّهِهِ تعالىٰ أنْ يكونَ جِرْماً ، أو قائماً بهِ ، أو محاذِياً لهُ ، أو في جهةٍ لهُ ، أو مُرتسِماً في خيالِهِ ؛ لأنَّ ذلكَ كلَّهُ يُوجِبُ مماثلتَهُ للحوادثِ ، فيجبُ لهُ ما وجبَ لها ! وذلكَ يقدحُ في وجوبِ قدمِهِ وبقائِهِ ، بل وفي كلِّ وصفٍ مِنْ أوصافِ أُلوهيَّتِهِ .

يعني : أنَّكَ إذا علمْتَ وجوبَ وجودِهِ جلَّ وعلا ، وأنَّهُ لا يقبلُ العدمَ السابقَ لوجوبِ قدمِهِ ، ولا العدمَ اللاحقَ لوجوبِ بقائِهِ . . علمْتَ استحالةَ هـٰذهِ الأمورِ كلِّها في حقِّهِ تعالىٰ ؛ لاستلزامِها مماثلتَهُ لما قامَ البرهانُ علىٰ وجوبِ حدوثِهِ ، وهو الجواهرُ والأعراضُ .

[استحالةُ الجِرْميةِ على اللهِ تعالىٰ ، ويدخلُ فيهِ الجسمُ والجوهرُ ، والصغرُ والكبرُ]

فقولُهُ : (ومِنْ هنا) إشارةٌ إلىٰ وجوبِ قدمِهِ وبقائِهِ .

وقولُهُ : (جِرْماً) أي : مقداراً يشغلُ فراغاً ، فيتناولُ الجوهرَ الفردَ ، والمركَّبَ منهُ وهو الجسمُ ؛ وذلكَ لأنَّ الجِرْمَ ملازمٌ للحركةِ أوِ

السكونِ ؛ لأنَّ التحيُّزَ صفةٌ نفسيَّةٌ لهُ ، فإنْ بقيَ في حيِّزِهِ فهو ساكنٌ ، وإنِ انتقلَ عنهُ فهو مُتحرِّكٌ ، والحركةُ والسكونُ حادثانِ ، وقد سبقَ برهانُهُ[1] .

وأخصرُ شيءٍ في ذلكَ أنْ تقولَ : الحركةُ لا تكونُ أزليَّةً ؛ لعدمِ إمكانِ بقائِها ، ولملزوميَّتِها سبقَ السكونِ في الحيِّزِ المنتقَلِ عنهُ ، والأزليُّ لا يكونُ مسبوقاً بغيرِهِ ، والأزليُّ أيضاً يلزمُ بقاؤُهُ ، وأمَّا السكونُ أيضاً فلا يكونُ أزليّاً ، وإلا لاستحالَ عدمُهُ ، فيستحيلُ أنْ يتحرَّكَ الجِرْمُ دائماً ، والعقلُ والمشاهدةُ يُكذِّبانِهِ ، فتقولُ علىٰ هـٰذا في نظمِ الدليلِ علىٰ حدوثِ الأجرامِ : لو وُجِدَ جِرْمٌ في الأزلِ لم يخلُ أنْ يكونَ فيهِ مُتحرِّكاً أو ساكناً ، لـٰكنَّ التاليَ باطلٌ بقسميهِ ، فالمقدَّمُ مثلُهُ .

وبالجملةِ : فالحركةُ والسكونُ لا يكونانِ إلا حادثينِ ضرورةً ، فما لازمَهُما ـ وهو الجِرْمُ ـ يجبُ حدوثُهُ ، ويتعالىٰ مَنْ وجبَ لهُ القدمُ والبقاءُ أنْ يكونَ حادثاً .

وأيضاً : فلو كان جِرْماً لجازَ أنْ يكونَ أكبرَ ممَّا هو عليهِ أو أصغرَ ؛ لاستحالةِ وجودِ جِرْمٍ لا نهايةَ لهُ ، فيحتاجُ إلىٰ مُخصِّصٍ يخصِّصُهُ بما هو عليهِ مِنَ المقدارِ دونَ غيرِهِ مِنَ المقاديرِ الجائزةِ ، فيكونُ حادثاً ، وهو محالٌ .

وأيضاً : فلو كانَ جسماً مُركَّباً مِنْ جزأينِ فأكثرَ . لَلَزِمَ أنْ يقومَ بكلِّ جزءٍ منهُ صفةُ العلمِ والقدرةِ والحياةِ وسائرُ صفاتِ الإلهِ ؛

---

(١) انظر (ص ٢١٧ ، ٢٢١) .

لاستحالةِ وجودِ قديمٍ غيرِ إلـٰهٍ ، ولئلا يلزمَ الافتقارُ إلى المخصِّصِ في ترجيحِ بعضِ الأجزاءِ بقيامِ الصفاتِ بها دونَ بعضٍ ، **لـٰكنْ قيامُ الصفاتِ بكلِّ جزءٍ محالٌ ؛ لأنَّهُ يُوجِبُ تعدُّدَ الآلهةِ** ، وسيأتي برهانُ وجوبِ الوحدانيةِ لهُ جلَّ وعلا ، وأمَّا ادِّعاءُ أنَّ الصفةَ الواحدةَ تقومُ بالمجموعِ . . فلا يخفىٰ بطلانُهُ ، وأنَّهُ يلزمُ عليهِ انقسامُ ما لا يصحُّ انقسامُهُ .

[بطلانُ القولِ بالأقانيمِ الثلاثةِ]

وإذا عرفتَ هـٰذا عرفتَ استحالةَ التجزئةِ التي أثبتَها النصارىٰ لإلٰهِهم ، تعالى اللهُ عزَّ وجلَّ عن ذلكَ علوّاً كبيراً ؛ **فإنَّهمُ اعتقدوا أنَّ معبودَهم جوهرٌ** ؛ أي : أصلُ الأقانيمِ ؛ وذلكَ أنَّ لهُ عندَهم **ثلاثةَ أقانيمَ** : **أُقنومُ الوجودِ** : ويُعبِّرونَ عنهُ بالأبِ ، **وأُقنومُ العلمِ** : ويُعبِّرونَ عنهُ بالابنِ والكلمةِ ، **وأُقنومُ الحياةِ** : ويُعبِّرونَ عنهُ بروحِ القدسِ .

ثم قالوا : إنَّ مجموعَ الثلاثةِ إلـٰهٌ واحدٌ ! فجمعوا بينَ نقيضينِ : وحدةٍ وكثرةٍ ، وجعلوا الذاتَ تتركَّبُ مِنْ مُجرَّدِ أحوالٍ لا وجودَ لها ، أو وجوهٍ واعتباراتٍ لا تُوجَدُ إلا في الأذهانِ ، وذلكَ غيرُ معقولٍ لعاقلٍ .

والأُقنومُ : كلمةٌ يونانيَّةٌ ، والمرادُ بها في تلكَ اللغةِ : أصلُ الشيءِ ، ويعني بها النصارى : الأصلَ الذي كانَتْ عنهُ حقيقةُ إلـٰهِهم ، وقد طُولبوا في دليلِ الحصرِ في الثلاثةِ ، فقالوا : لأنَّ الخلْقَ والإبداعَ

لا يتأتَّىٰ إلا بها ، فقيلَ لهم : والإرادةُ والقدرةُ لا يتأتَّى الخلْقُ إلا بهما ، فأحكموا بأنَّ الأقانيمَ خمسةٌ ![1] .

وإذا استحالَ أنْ يكونَ تعالىٰ جِرْماً استحالَ وصفُهُ بالصغرِ والكبرِ اللَّذينِ هما مِنْ أوصافِ الأجرامِ .

[استحالةُ العرضيةِ على اللهِ تعالىٰ]

قولُهُ : (**أو قائماً بهِ**) يعني : بالجِرْمِ ؛ لأنَّهُ يُوجِبُ أنْ يكونَ عَرَضاً مُفتقِراً إلىٰ محلٍّ يقومُ بهِ ، وقد سبقَ برهانُ حدوثِ الأعراضِ بتغيُّرِها قَبولاً وحصولاً[2] ، **والربُّ جلَّ وعلا يستحيلُ عليهِ التغيُّرُ مطلقاً ، ويجبُ لهُ القيامُ بنفسِهِ** ؛ أي : لا يفتقرُ إلىٰ محلٍّ ولا مُخصِّصٍ .

أمَّا عدمُ افتقارِهِ إلىٰ مُخصِّصٍ : فلوجوبِ القدمِ والبقاءِ لذاتِهِ ولصفاتِهِ .

وأمَّا عدمُ افتقارِهِ إلىٰ محلٍّ : فلوجوبِ اتصافِهِ بالصفاتِ العليَّةِ الوجوديَّةِ ؛ مِنَ العلمِ والقدرةِ والإرادةِ والحياةِ والسمعِ والبصرِ والكلامِ ، ولو كانَ مفتقراً إلىٰ محلٍّ لكانَ صفةً معنىً مِنَ المعاني ، والصفةُ لا تتصفُ بشيءٍ ممَّا سبقَ ، وأيضاً فلو كانَ مفتقراً إلىٰ محلٍّ لم

---

(١) في (د ، و) : (فقالوا) بدل (فأحكموا) ، وفي هامش (هـ) تفسيراً لـ (أحكموا) : (أي : ألزموا) وفسَّرها العلامة الحامدي في « حواشيه » (ص١٦٠) : (أي : أجابوا جواباً محكماً ، وحققوا الأمر ، فرجعوا عما قالوه أولاً ، وقالوا بهـٰذا ثانياً) .

(٢) تقدم (ص ٢١٧) .

يكنْ بالأُلوهيَّةِ أَولىٰ مِنَ المحلِّ الذي افتقرَ إليهِ ، فإنْ فُرِضَ أنَّهما إلـٰهانِ لزمَ تعدُّدُ الآلهةِ .

[استحالةُ الاتحادِ ، وفسادُ القولِ بالحلولِ]

وإذا استحالَ افتقارُهُ إلىٰ محلٍّ استحالَ اتحادُهُ بهِ ، ومعنى الاتحادِ : صيرورةُ الشيئينِ شيئاً واحداً ، وهو محالٌ مطلقاً في القديمِ والحادثِ ، وبرهانُهُ : أنَّ أحدَ الشيئينِ إذا اتَّحدَ بالآخرِ : فإنْ بقيا علىٰ حالِهما فهما اثنانِ لا واحدٌ ، فلا اتحادَ ، وإنْ عُدِما كانَ الموجودُ غيرَهما ، وإنْ عُدِمَ أحدُهما دونَ الآخرِ امتنعَ الاتحادُ ؛ لأنَّ المعدومَ لا يكونُ عينَ الموجودِ .

[تفريعٌ في الردِّ على النصارىٰ]

وإذا عرفتَ استحالةَ افتقارِهِ إلىٰ محلٍّ ، واتحادِهِ بهِ . . فكذا يستحيلُ قيامُ صفتِهِ بذاتِ غيرِهِ واتحادُها بهِ : فبطلَ ما قالَتِ النصارىٰ أهلكَهمُ اللهُ[1] **: أنَّ أُقنومَ الكلمةِ اتَّحدَ بناسوتِ عيسىٰ عليهِ السلامُ**[2] ، واختلفوا في معنى الاتحادِ ؛ فمنهم مَنْ قالَ : إنَّ الاتحادَ يرجعُ إلىٰ قيامِها بهِ كما يقومُ العرضُ بالجوهرِ ، وهـٰذا يُوجِبُ مفارقتَهُ لذاتِ الجوهرِ الذي هو مجموعُ الأقانيمِ الثلاثةِ عندَهم ؛ ضرورةَ أنَّ

---

(١) انظر « شرح الإرشاد » للعلامة تقي الدين المقترح (ص١١٧) .

(٢) قوله : (أنَّ) بفتح الهمزة علىٰ تقدير (من) بيان لما قالت ، أو هو بدل مما قالت ، فهو فاعل بطل ، وإضافة أقنوم إلى الكلمة من إضافة اللقب إلى الملقب . « عكاري » (ق ١٠٥) .

المعنى الواحدَ لا يقومُ بذاتينِ ، فيكونُ الباقي بعضَ الإلهِ لا إلـٰهاً ، وعيسىٰ أيضاً قامَ بهِ بعضُ الإلـٰهِ ، فلا يكونُ إلـٰهاً ، فقد لزمَ علىٰ مذهبِهم عدمُ الإلـٰهِ .

وفيهِ أيضاً : القولُ بانتقالِ المعنىٰ ، وهو محالٌ على الصفاتِ العرضيَّةِ ، فكيفَ بما هو نفسيٌّ عندَهم ؟!

وأيضاً : فاختصاصُ الاتحادِ بأُقنومِ الكلمةِ دونَ روحِ القدسِ الذي هو أُقنومُ الحياةِ ، بل ودونَ الجوهرِ نفسِهِ . . يحتاجُ إلىٰ مُخصِّصٍ .

وأيضاً : فالاتحادُ إنْ كانَ واجباً لزمَ قِدَمُ الناسوتِ ، وإنْ كانَ جائزاً افتقرَ إلىٰ مُخصِّصٍ ، ويلزمُ منهُ جوازُ زوالِهِ ، فتكونُ ألوهيَّةُ عيسىٰ جائزةً ، وذلك يفضي إلىٰ مثلِهِ في واجبِ الوجودِ ، وهو محالٌ .

وأيضاً : الاتحادُ إمَّا أنْ يكونَ وصفَ كمالٍ فيجبُ للذاتِ الأزليَّةِ أزلاً ، وإنْ كانَ صفةَ ذمٍّ فقد وصفوهُ بالنقائصِ .

[الدليلُ يلزمُ طردُهُ لا عكسُهُ]

وأيضاً : يطالبونَ بتخصيصِ ناسوتِ عيسىٰ بهـٰذا الاتحادِ دونَ غيرِهِ ، فإنْ قالوا : وجهُ الاختصاصِ ما ظهرَ علىٰ يدِهِ مِنْ إحياءِ الموتىٰ ونحوِهِ . . وَرَدَ عليهم ما ظهرَ علىٰ يدِ موسىٰ عليهِ السلامُ مِنْ إحياءِ العصا ثعباناً ونحوِهِ ، بل ويلزمُهم أنْ يُجوِّزوا اتحادَ الكلمةِ بكلِّ حادثٍ حتى الخنافسِ والحشراتِ ؛ لأنَّ قُصارىٰ ما انعدمَ منها علىٰ أصلِهم

دليلُ الاتحادِ ، وبإجماعِ أربابِ العقولِ **أنَّ الدليلَ يلزمُ طردُهُ لا عكسُهُ** ، فلا يلزمُ إذاً مِنْ عدمِ دليلِ الاتحادِ في هـٰذهِ الحوادثِ عدمُ المدلولِ الذي هو اتحادُ الكلمةِ بها ، وما أخسَّ مذهباً يُفضي إلىٰ تجويزِ أنْ تكونَ الخنفساءُ والجُعَلُ وغيرُهما آلهةً !

ومنهم مَنْ فسَّرَ هـٰذا الاتحادَ بالاختلاطِ والمزجِ ؛ كاختلاطِ الخمرِ والماءِ ونحوِهما مِنَ المائعاتِ ، وجميعُ ما وَرَدَ على الأوَّلِ يردُ علىٰ هـٰذا ، ويزيدُ بأنَّ الاختلاطَ مِنْ أحكامِ الأجسامِ ، فكيفَ يُعقَلُ في الكلمةِ التي هي خاصِّيَّةُ الذاتِ الأزليَّةِ ؟![1] .

قال المقترَحُ : (وسمعتُ مِنْ بعضِهم عندَ المباحثةِ يقولُ[2] : نسبتُهُ نسبةُ ضياءِ الشمسِ مِنَ الشمسِ ، فهي مشرقةٌ علينا ولم تفارقِ الشمسَ ، ولم يعلموا أنَّ أضواءَ الشمسِ أجسامٌ مضيئةٌ كثيرةٌ بعضُها يتَّصلُ بما أشرقَ عليهِ ، وبعضُها يتَّصلُ بغيرِهِ ، وأين هـٰذا مِنَ الخاصِّيَّةِ المتحدةِ ؟!)[3] .

ومنهم مَنْ فسَّرَهُ بالانطباعِ ؛ كانطباعِ صورةِ النقشِ في الشمعِ ، وهـٰذا باطلٌ ؛ فإنَّ نفسَ النقشِ لم يحصلْ فيما طُبِعَ فيهِ ، وإنَّما حصلَ فيهِ مثالُهُ .

فتبيَّنَ أنَّ المذهبَ غيرُ معقولٍ ، وهم أخسُّ الفِرَقِ وأرذلُها أفهاماً ،

---

(١) في هامش (ب) : (بلغت) .

(٢) هـٰذا وجه آخر في تفسير الاتحاد . « عكاري » (ق ١٠٦) .

(٣) انظر « شرح الإرشاد » للعلامة المقترح (ص١١٩) .

وإدراكُ الحقائقِ علىٰ مثلِهم عسيرٌ ، وقد قالوا : إنَّ عيسىٰ صُلِبَ ، فقيلَ لهم : كيفَ يُصلَبُ الإلهُ ؟ فقالوا : المصلوبُ الناسوتُ ، فقيلَ لهم : كيفَ ينفردُ بالصَّلْبِ الناسوتُ دونَ اللاهوتِ وقدِ اتحدا ؟!

ثم قد وردَ في إنجيلِهم ما يشيرُ إلىٰ تعبُّدِ المسيحِ وخضوعِهِ وخشوعِهِ للربِّ سبحانَهُ ، والتزامِهِ أحكامَ العبيدِ ؛ مِنَ التذلُّلِ وطلبِ الجزاءِ مِنَ اللهِ تعالىٰ ، حتىٰ قالَ : (أنا ماضٍ إلىٰ أبي وأبيكم ، وإلـٰهي وإلـٰهكم)[1] ، فإنْ كانوا يتمسَّكونَ بلفظِ (أبي) فقد قالَ : (وأبيكم) ، فبالمعنى الذي أثبتَ الأُبوَّةَ لهم مِنَ التربيةِ واللطفِ يثبتُ لهُ ، وقولُهُ : (وإلـٰهي) تصريحٌ بإثباتِ الألوهيَّةِ لغيرِهِ .

[عباراتُ بعضِ الصوفيةِ التي ظاهرُها الاتحادُ قالوها في حالةِ فناءٍ]

وعزا بعضُ أصحابِ المقالاتِ إلىٰ بعضِ الصوفيَّةِ القولَ بالاتحادِ ، وربَّما أخذوا ذلكَ مِنْ شطحاتٍ تُنقَلُ عن بعضِهم ؛ كقولِهم : (ما في الجُبَّةِ إلا اللهُ) ، و(أنا الحقُّ) ونحوِ ذلكَ ، وبعضُ علماءِ الطريقِ يتأوَّلُ لهم ويُنزِّهُهم عنِ القولِ بمثلِ هـٰذهِ المقالةِ[2] ، ويقولُ : إنَّ السالكَ ربَّما طرأَتْ عليهِ حالةٌ لا يُشاهِدُ فيها غيرَ اللهِ تعالىٰ ، فتغيبُ نفسُهُ عنهُ فضلاً عن غيرِها ، ويُعبِّرونَ عن هـٰذهِ الحالةِ بالفَناءِ ، فيجري علىٰ لسانِهِ مثلُ هـٰذهِ الألفاظِ ، وهي حالُ سُكْرٍ وغلبةٍ ، وإذا رجعَ إلىٰ صحوِهِ وإحساسِ نفسِهِ . . لم يصدرْ منهُ شيءٌ مِنْ ذلكَ ، ويُعذَرُ

---

(١) انظر « إنجيل يوحنا » (٢٠/ ١٧) .

(٢) انظر « اللمع » للإمام أبي نصر الطوسي (ص٤٧٢) .

بذلكَ[1] ، ومنهم مَنْ واخذَهم بذلكَ ، وحكمَ بالقتلِ ؛ كفتوى الجنيدِ في الحلاجِ[2] .

[استحالةُ المحاذاةِ]

قولُهُ : (أو محاذياً لهُ) أي : قريباً منهُ ؛ إمَّا قُرْبَ اتصالٍ حتىٰ يكونَ الجِرْمُ مكاناً لهُ يتمكَّنُ عليهِ ، أو قُرْبَ انفصالٍ حتىٰ يكونَ ـ أيِ : الجِرْمُ ـ في جهةٍ لهُ ، وكلاهما محالٌ ؛ لأنَّهما مِنْ خواصِّ الأجرامِ .

[استحالةُ الجهةِ]

قولُهُ : (أو في جهةٍ لهُ) أي : للجِرْمِ ، فليسَ فوقَ شيءٍ مِنَ العالمِ ولا تحتَهُ ، ولا أمامَهُ ولا خلفَهُ ، ولا عن يمينِهِ ولا عن شمالِهِ ؛ لأنَّ الجهةَ تستلزمُ التحيُّزَ ، وكلُّ متحيِّزٍ فهو جِرْمٌ ، واللهُ جلَّ وعلا ليسَ بجِرْمٍ ، وقد سبقَ بيانُهُ[3] .

ولم يقلْ بالجهةِ إلا طائفتانِ مِنَ المبتدعةِ ؛ وهمُ الكرَّاميَّةُ

---

(١) انظر « المقصد الأسنىٰ » للإمام الغزالي (ص٢٤٩ ، ٣٠٨) .

(٢) تبع المصنف هنا العلامة ابن التلمساني في « شرح معالم أصول الدين » (ص٢٣٩) ، ولـٰكن الجنيد مات سنة (٢٩٨ هـ) ، وقتل الحلاج سنة (٣٠٩هـ) ، قال العلامة الحافظ المؤرخ اليافعي في « مرآة الجنان » (٢/ ١٩٤) : (ما قيل : إن الجنيد وابن داود الظاهري من جملة من أفتىٰ بقتله . . لا يصحُّ ؛ لأن الجنيد توفي سنة ثمان وتسعين ومئتين ، قبل قتل الحلاج بإحدىٰ عشرة سنة ، ومحمد بن داود توفي قبل قصة الحلاج باثنتي عشرة سنة) .

(٣) تقدم (ص ٢٤٨) .

والحشويَّةُ ، وعيَّنوا مِنَ الجهاتِ جهةَ فوقٍ .

ثم اختلفَتِ الكراميَّةُ بعدَ ذلكَ ؛ فمنهم مَنْ قالَ : إنَّهُ مماسٌّ للعرشِ تعالىٰ عن ذلكَ ، ومنهم مَنْ زعمَ أنَّهُ مباينٌ لهُ ، ثم اختلفَ هٰؤلاءِ ؛ فمنهم مَنْ زعمَ أنَّهُ مباينٌ بمسافةٍ متناهيةٍ ، ومنهم مَنْ زعمَ أنَّهُ مباينٌ بمسافةٍ غيرِ متناهيةٍ .

والحشويةُ حملَتِ الاستواءَ في الآيةِ علىٰ ظاهرِهِ ، وامتنعَتْ مِنَ التأويلِ ، وسيأتي إنْ شاءَ اللهُ تعالى الكلامُ علىٰ بعضِ ما أشكلَ مِنْ ظاهرِ القرآنِ والحديثِ في موضعٍ أليقَ بهِ مِنْ هٰذا[1] .

[مولانا لا يرتسمُ في خيالِ جِرْمٍ]

قولُهُ : (أو مُرتسِماً في خيالِهِ) الضميرُ يعودُ على الجِرْمِ ؛ أي : إنْ كانَ لهُ خيالٌ[2] ؛ لأنَّهُ لا يَرتسِمُ في الخيالِ إلا الأجرامُ وأعراضُها .

وبالجملةِ : فقد قامَتِ البراهينُ القطعيَّةُ علىٰ وجودِ الذاتِ العليَّةِ

---

(١) سيأتي (ص ٦٢٥) .

(٢) كالإنسان . « عكاري » (ق ١٠٨) ، قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٨٢) : (وسمعت شيخنا أبا عبد الله اليسيتني رحمه الله يقول : لما سئل ابن زكري التلمساني عن المؤمنين إذا رأوا ربهم يوم القيامة : هل يبقىٰ في خيالهم وقت حجبهم عن الرؤية ؟ فأجاب : بعدم التخيل ؛ لأن ما في الخيال مثل ، والله لا مثل له ، وبحث فيه شيخنا أبو عبد الله المذكور : بأن دليل الوحدانية إنما قام على استحالة وجود المثل في الخارج ؛ لما يؤدي إليه من التمانع وغيره ، لا على استحالته في الخيال أو في الذهن) ، غير أن النفس تطمئنُّ للأول .

موصوفةً بصفاتٍ كاملةٍ لا يُحاطُ بها ، وعلىٰ قيامِهِ جلَّ وعلا بنفسِهِ ، واستحالةِ مماثلتِهِ تعالىٰ لكلِّ ما يخطرُ بالبالِ ، واستحالةِ اتصافِهِ بكلِّ ما يستلزمُ مماثلتَهُ للحوادثِ ، **والعجزُ بعدَ هـٰذا عنِ الإدراكِ واجبٌ** ، ولا يَعرِفُ اللهَ إلا اللهُ جلَّ وعلا .

لَعَمْرِي لَقَدْ طُفْتُ ٱلْمَعَاهِدَ كُلَّهَا وَسَرَّحْتُ طَرْفِي بَيْنَ تِلْكَ ٱلْمَعَالِمِ

فَلَـمْ أَرَ إِلَّا وَاضِعـاً كَـفَّ حَـائِـرٍ عَلَىٰ ذَقَنٍ أَوْ قَارِعاً سِنَّ نَادِمِ[1]

قولُهُ : (**لأنَّ ذلكَ كلَّهُ يُوجِبُ مماثلتَهُ للحوادثِ**) أي : مساواتَهُ لها في صفاتِها النفسيَّةِ ؛ لأنَّ كلَّ موجودينِ : إمَّا أنْ يتساويا في صفاتِ النفسِ أو لا ، فإنْ تساويا فهما مِثْلانِ ، وإنْ لم يتساويا في صفاتِ النفسِ فلا يخلو : إمَّا أنْ يصحَّ اجتماعُهما أو لا ، فإنْ لم يصحَّ فضدَّانِ ، وإنْ صحَّ فخلافانِ ، وكلُّ مِثْلينِ فإنَّهُ يلزمُ استواؤُهما في كلِّ ما يجبُ لأحدِهما وفي كلِّ ما يجوزُ عليهِ أو يستحيلُ ؛ فلهـٰذا لوِ اتَّصفَ جلَّ وعلا بشيءٍ ممَّا سبقَ . . لَلَزِمَ مماثلتُهُ للأجرامِ أو أعراضِها ، وذلكَ يستلزمُ أنْ يساويَها فيما يجبُ لها مِنَ الحدوثِ ، وقد سبقَ وجوبُ قدمِهِ وبقائِهِ ، وهـٰذا معنىٰ قولِهِ : (**فيجبُ لهُ ما وجبَ لها ! وذلكَ يقدحُ . . .**) إلىٰ آخرِهِ .

والاستدلالُ علىٰ هـٰذا المطلبِ بالقياسِ الاقترانيِّ ينتظمُ مِنَ الشكلِ

---

(١) البيتان من الطويل ، وهما للإمام أبي الفتح عبد الكريم الشهرستاني ، أنشدهما في « نهاية الأقدام » (ص٣) ، فالأول منهما : متحيِّرٌ معترف بالعجز عن الإدراك ، والثاني : تجاسر وخاض فأخطأ فندم .

الثاني ، فنقولُ : اللهُ جلَّ وعلا ليسَ بحادثٍ ، وكلُّ متصفٍ بواحدٍ مِنْ تلكَ الأمورِ المذكورةِ فهو حادثٌ ؛ فينتجُ : اللهُ جلَّ وعلا ليسَ بمتصفٍ بواحدٍ مِنْ تلكَ الأمورِ المذكورةِ .

هـٰذا إنْ أتيتَ بالدليلِ مُجمِلاً لجميعِها ، **وإنْ فصَّلْتَهُ لكلِّ واحدٍ قلتَ في الأوَّلِ** ـ وهو استحالةُ أنْ يكونَ جِرْماً ـ : اللهُ جلَّ وعلا ليسَ بحادثٍ ، وكلُّ جرمٍ فهو حادثٌ ، فينتجُ : اللهُ جلَّ وعلا ليسَ بجرمٍ ، ثم امضِ علىٰ ذلكَ إلىٰ آخرِها .

قولُهُ : (**بل وفي كلِّ وصفٍ مِنْ أوصافِ أُلوهيَّتِهِ**) يعني : كوجوبِ الوحدانيةِ لهُ جلَّ وعلا ، ووجوبِ نفوذِ قدرتِهِ وإرادتِهِ في كلِّ ممكنٍ ، ووجوبِ إحاطةِ علمِهِ بكلِّ معلومٍ ، ونحوِ ذلكَ ؛ لأنَّ هـٰذهِ الأوصافَ لا تجبُ للحوادثِ ، فكذا لا تجبُ لما ماثلَها .

* * *

فصلٌ

[في الحديثِ عنِ الصفاتِ المعنويةِ]

[اللهُ تعالىٰ قادرٌ]

ويجبُ لهٰذا الصانعِ أنْ يكونَ قادراً ، وإلا لَمَا أوجدَكَ

تقريرُ البرهانِ الذي أشارَ إليهِ بالقياسِ الاقترانيِّ ـ لأنَّهُ أسهلُ وأوفقُ ، وإنْ كانَ الموافقُ للفظِهِ إنَّما هو الاستثنائيُّ ، وسنبيِّنُهُ آخِراً عندَ شرحِ لفظِهِ ـ أنْ نقولَ[١] : اللهُ تعالىٰ مُوجِدٌ بالاختيارِ ، وكلُّ مُوجِدٍ بالاختيارِ فهو قادرٌ ؛ ينتجُ : اللهُ تعالىٰ قادرٌ .

ودليلُ الصغرىٰ : يستبينُ بإبطالِ أنْ يكونَ فعلُهُ جلَّ وعلا بطبيعةٍ أو عِلَّةٍ مُوجِبةٍ ، وقد سبقَ برهانُ ذلكَ عندَ ذكرِ دليلِ حدوثِ العالمِ ، وسنعيدُ قريباً برهانَ ذلكَ بأتمَّ ممَّا سبقَ عندَ كلامِنا علىٰ كونِهِ تعالىٰ مريداً[٢] .

---

(١) والمصدر المؤول خبر (تقرير) ، والأولىٰ تقديمه على العلة ؛ لأجل عدم الفصل بين المبتدأ والخبر . « حامدي » (ص١٦٩) .

(٢) انظر ما تقدم (ص ٢٠٠) ، وما سيأتي (ص ٢٦٨) .

وأمَّا الكبرىٰ : فواضحةٌ ؛ لأنَّ الموجِدَ بالاختيارِ هو الذي يصحُّ منهُ الفعلُ بدلاً عنِ التركِ ، والتركُ بدلاً عنِ الفعلِ ، وهٰذا بعينِهِ معنى القادرِ ، وإنَّما قيَّدْنا الإيجادَ بالاختيارِ ؛ لأنَّهُ هو المستلزمُ للقدرةِ[1] وسائرِ الصفاتِ الآتيةِ ، أمَّا الإيجادُ بالذاتِ ؛ كإيجادِ العلَّةِ والطبيعةِ لو صحَّ . . فلا يستلزمُ أنْ تكونَ تلكَ العلَّةُ أوِ الطبيعةُ قادرةً ولا مريدةً ولا عالمةً ولا حيَّةً ، فالإيجادُ بالاختيارِ لمَّا حُقِّقَ بالبراهينِ القاطعةِ . . سهُلَ معَهُ إثباتُ هٰذهِ الصفاتِ سهولةً لا يحتاجُ معَها إلىٰ كبيرِ نظرٍ .

فقولُهُ : (**وإلا لَمَا أوجدَكَ**) يعني : الإيجادَ الذي سبقَ بيانُهُ عندَ الاستدلالِ بالنفسِ ، وهو الإيجادُ بالاختيارِ ، **ونظمُ الدليلِ علىٰ لفظِهِ أنْ نقولَ** : لو لم يكنْ صانعُكَ قادراً لَمَا أوجدَكَ ، **وبيانُ الملازمةِ** : أنَّهُ إذا لم يكنْ قادراً كانَ عاجزاً ، والعاجزُ لا يتأتَّىٰ منهُ فعلٌ ولا تركٌ .

فإنْ قيلَ : لعلَّ الصانعَ طبيعةٌ أو عِلَّةٌ ، فلا يلزمُ مِنْ عجزِهِ عدمُ فعلِهِ .

فالجوابُ : أنَّهُ سبقَ أنَّ صانعَ ذاتِكَ وسائرِ العالمِ لا يكونُ إلا مختاراً ، ويستحيلُ أنْ يكونَ طبيعةً أو عِلَّةً ، وبطلانُ التالي وهو عدمُ إيجادِكَ ظاهرٌ ممَّا سبقَ أوَّلَ العقيدةِ مِنَ البرهانِ علىٰ وجودِ الصانعِ[2] .

---

(١) المناسب : (للكون قادراً ؛ لأن الكلام في المعنوية لا المعاني) . « حامدي » (ص١٦٩) .

(٢) تقدم (ص ١٩٥) .

[اللهُ تعالىٰ مريدٌ]

ومـريـداً ، وإلا لَمَـا اختَصصْـتَ بـوجـودٍ ولا مِقـدارٍ ولا صفةٍ ولا زمنٍ بدلاً عن نقائضِها الجائزةِ ، فيلزمُ إمَّا قدمُكَ ، أوِ استمرارُ عدمِكَ ، وهما محالانِ .

المريدُ : هو مَنْ لهُ صفةٌ يُرجِّحُ بها وقوعَ أحدِ طرفي الممكنِ ، **وإنْ شئتَ فقلْ** : هو القاصدُ لوقوعِ أحدِ طرفي الممكنِ ، **ونظمُ الدليلِ علىٰ أنَّهُ تعالىٰ مريدٌ** ـ لٰكنْ علىٰ غيرِ النظمِ الذي أشرنا إليهِ في العقيدةِ ـ **أنْ نقولَ** : اللهُ جلَّ وعلا خصَّصَ الحادثَ بأحدِ الطرفينِ الجائزينِ عليهِ ، وكلُّ مَنْ كانَ كذلكَ فهو مريدٌ ؛ فينتجُ : اللهُ جلَّ وعلا مريدٌ .

أمَّا الصغرىٰ : فواضحةٌ ؛ إذْ لا يخفىٰ أنَّهُ لمَّا كانَ وجودُ الممكناتِ وعدمُها بالنسبةِ إليها سواءً ؛ لا يجبُ أحدُهما ولا يستحيلُ ، بل هما جائزانِ على السواءِ ، ثم إنَّهُ جلَّ وعلا أوجدَ هٰذا الممكنَ . . فبالضرورةِ أنَّهُ تعالىٰ هو الذي خصَّهُ بأحدِ الطرفينِ الجائزينِ عليه ؛ وهو الوجودُ ، ولم يبقِهِ على الطرفِ الآخَرِ الجائزِ ؛ وهو العدمُ ، وكذا أوجدَهُ علىٰ مِقدارٍ مخصوصٍ في ذاتِهِ ، فخصَّهُ أيضاً بذلكَ بدلاً عنِ الطرفِ الآخَرِ الجائزِ ؛ وهو أنْ يكونَ أكبرَ مِنْ ذلكَ المِقدارِ أو أصغرَ ، وكذا خصَّهُ بالوجودِ في ساعةِ كذا مِنْ يوم كذا في شهرِ كذا في سنةِ كذا بدلاً عنِ الوجودِ المتقدِّمِ علىٰ ذلكَ أَوِ المتأخِّرِ ، وكذا ما يتعلَّقُ

بالألوانِ وسائرِ الأعراضِ خصَّةُ بنوعٍ مِنْ ذلكَ بدلاً عن تركِهِ إلىٰ مقابلِهِ.

وأمَّا بيانُ الكبرىٰ : فلأنَّ ترجيحَ وقوعِ أحدِ الطرفينِ المستويينِ بغيرِ مُرجِّحٍ.. محالٌ ، ويستحيلُ أنْ يكونَ المرجِّحُ نفسَ ذلكَ الممكنِ ؛ لأنَّهُ يلزمُ عليهِ أنْ يكونَ مساوياً لذاتِهِ راجحاً لذاتِهِ ، وأيضاً فلأنَّهُ إنْ ترجَّحَ لهُ مِنْ ذاتِهِ الوجودُ.. كانَ واجبَ الوجودِ لذاتِهِ ، فيلزمُ قدمُهُ ، وإنْ ترجَّحَ لهُ مِنْ ذاتِهِ العدمُ.. وجبَ استمرارُ عدمِهِ ، فلا يُوجَدُ أبداً ؛ لأنَّ المرجِّحَ الذاتيَّ يستحيلُ عدمُهُ ، وكلا القسمينِ باطلٌ ، فتعيَّنَ أنْ يكونَ المرجِّحُ خارجاً عنهُ مِنْ جهةِ فاعلِهِ ، والسبرُ يقتضي أنْ لا مُرجِّحَ لاختصاصِ الممكنِ بأحدِ الجائزاتِ عليهِ بدلاً عن مقابلِهِ.. إلا الإرادةُ ؛ وهي قصدُ الفاعلِ إلىٰ فعلِ ذلكَ الجائزِ ، وإنْ شئتَ قلتَ : اختيارُهُ لهُ .

[القدرةُ ليسَ مِنْ شأنِها الترجيحُ]

فإنْ قلتَ : لعلَّ المرجِّحَ لوقوعِ أحدِ الطرفينِ صفةُ القدرةِ .

فالجوابُ : أنَّ القدرةَ نسبتُها إلىٰ جميعِ الممكناتِ نسبةٌ واحدةٌ ، فما بالُها تعلَّقَتْ بإيجادِ هـٰذا الممكنِ على الخصوصِ بدلاً عن مقابلِهِ ، وفي هـٰذا الزمانِ المخصوصِ بدلاً عنِ المتقدِّمِ والمتأخِّرِ ، والأزمانُ كلُّها بالنسبةِ إلى القدرةِ القديمةِ سواءٌ ؟! فلا بدَّ إذاً مِنْ ترجيحِ الفاعلِ هـٰذا الزمانَ للفعلِ ، وحينَئذٍ يُوجِدُ بقدرتِهِ الفعلَ فيهِ ، وكذا لا بدَّ أنْ يُرجِّحَ الوجودَ بدلاً عنِ العدمِ ، ثم تتعلَّقُ بهِ القدرةُ ، وقسْ علىٰ ذلكَ كلَّ ممكنٍ .

ولهٰذا يقولونَ : القدرةُ عبارةٌ عنِ الصفةِ المؤثِّرةِ علىٰ وَفْقِ الإرادةِ .

[العلمُ صفةٌ كاشفةٌ ليسَ مِنْ شأنِها التأثيرُ]

فإنْ قلتَ : لعلَّ المرجِّحَ تعلُّقُ العلمِ بوقوعِ ذلكَ الممكنِ في الزمنِ المخصوصِ على الصفةِ المخصوصةِ ؛ لأنَّ وقوعَ الممكنِ علىٰ خلافِ علمِ اللهِ مستحيلٌ .

قلنا : التخصيصُ للممكنِ بالزمنِ المخصوصِ والصفةِ المخصوصةِ تأثيرٌ فيهِ بإيقاعِ بعضِ الجائزاتِ عليهِ ، فلا يتعلَّقُ بهما إلا الصفةُ المؤثِّرةُ ، والعلمُ ليسَ مِنَ الصفاتِ المؤثِّرةِ ؛ **بدليلِ تعلُّقِهِ بالواجبِ والمستحيلِ** ، فلم يبقَ إلا القدرةُ والإرادةُ ، وقد بطلَ بما سبقَ تعلُّقُ القدرةِ بالتخصيصِ ، فتعيَّنَ أنَّ المتعلِّقَ بذلكَ الإرادةُ ، وهو المطلوبُ .

[إبطالُ أنْ يكونَ المرجِّحُ مراعاةَ الأصلحِ]

فإنْ قلتَ : لقائلٍ أنْ يقولَ : المرجِّحُ لوقوعِ أحدِ الجائزينِ اشتمالُهُ على المصلحةِ المعلومةِ لفاعلِهِ تعالىٰ .

قلنا : هٰذهِ مقالةٌ اعتزاليةٌ ؛ أعني : مراعاةَ المصلحةِ ، وسيأتي برهانُ عدمِ وجوبِ مراعاةِ الصلاحِ والأصلحِ في حقِّهِ تعالىٰ(1) ، وإذا

---

(1) سيأتي (ص ٥٢٣) .

بطلَ مراعاةُ المصلحةِ حتماً لم تصلحْ لترجيحِ الفعلِ بها .

[الفاعلُ المختارُ الحقُّ هو اللهُ تعالىٰ]

فإنْ قلتَ : ما ذكرتُموهُ مِنْ أنَّ تخصيصَ أحدِ طرفيِ الممكنِ بالوقوعِ في حقِّ المختارِ لا يكونُ إلا بصفةِ الإرادةِ . . ينتقضُ عليكم بالمختارِ منَّا ؛ فإنَّهُ يوقعُ أفعالاً في زمنٍ مخصوصٍ وعلىٰ صفةٍ مخصوصةٍ وهو ذاهلٌ عنها لا شعورَ لهُ بها ، فضلاً أنْ يقصدَ إليها ويريدَها .

فالجوابُ : أنَّ كلامَنا إنَّما هو في المختارِ الموجِدِ للفعلِ ، **والمختارُ منَّا لا يُوجِدُ فعلاً أصلاً** ، لا في حقِّ نفسِهِ ولا في حقِّ غيرِهِ ، **وإنَّما المُوجِدُ للذواتِ الحادثةِ وجميعِ أفعالِها عموماً هو اللهُ جلَّ وعلا** ، وسيأتي برهانُ ذلكَ في فصْلِ خلْقِ الأعمالِ[1] ، فالفعلُ إنَّما يُستدَلُّ باختصاصِهِ بما اختَصَّ بهِ مِنَ الجائزاتِ علىٰ أنَّ فاعلَهُ الموجِدَ لهُ ـ وهو اللهُ جلَّ وعلا ـ مريدٌ ، لا علىٰ أنَّ فاعلَهُ ـ أي : الذي قامَ بهِ الفعلُ ، وأوجدَهُ اللهُ تعالىٰ فيهِ ، وهو الفاعلُ منَّا ـ مريدٌ ؛ لأنَّا لا نُوجِدُ شيئاً مِنْ أفعالِنا ، بلِ اللهُ جلَّ وعلا يُوجِدُها فينا ، إلا أنَّهُ تارةً يُوجِدُها سبحانَهُ ويُوجِدُ معَها صفةً تُسمَّىٰ قدرةً نُحِسُّ بها تيسُّرَ ذلكَ الفعلِ علينا ، **ولا تأثيرَ لهـٰذهِ القدرةِ في الفعلِ أصلاً** ، بل هي مثلَهُ فعلُ اللهِ جلَّ وعلا خُلِقَ مقارناً لهُ[2] ، وفي هـٰذهِ الحالةِ التي يخلقُ اللهُ معَ الفعلِ

---

(١) سيأتي (ص ٥٢٢) .

(٢) قوله : (بل هي) أي : القدرة (مثله) بالنصب حالٌ ؛ أي : والقدرة حال=

قدرةً تقارنُهُ يُسمَّى العبدُ في الاصطلاحِ مختاراً ومُكتسِباً وفاعلاً ، وإلا سُمِّيَ مُضطرّاً ومجبوراً ، **ثم قد يخلقُ اللهُ سبحانَهُ معَ هـٰذينِ الفعلينِ** ـ وهما القدرةُ والمقدورُ ـ **علماً للعبدِ وإرادةً لِمَا خلقَ فيهِ** ، وتارةً لا يخلقُ لهُ ذلكَ ، كما أنَّهُ تعالىٰ معَ إفرادِهِ الفعلَ بالخلْقِ دونَ القدرةِ قد يخلقُ للعبدِ شعوراً بذلكَ ، وقد لا .

[الذواتُ ظروفٌ للأفعالِ المخلوقةِ فيها]

وبالجملةِ : فالذواتُ كالظروفِ للأفعالِ المخلوقةِ فيها ، يخلقُ اللهُ تعالىٰ منها ما شاءَ وكيفَ شاءَ ، والظرفُ والمظروفُ فعلُ اللهِ تعالىٰ ، لا تأثيرَ لبعضٍ في بعضٍ ، فتباركَ مَنْ لا شريكَ لهُ في مُلْكِهِ ، ولا مُدبِّرَ معَهُ سواهُ ، ولا يُسأَلُ عمَّا يفعلُ جلَّ وعلا[1] .

قولُهُ : (**وإلا لَمَا اختَصصْتَ**. . .) إلىٰ آخرِهِ : نظمُ الدليلِ علىٰ لفظِهِ مِنَ الاستثنائيِّ ؛ **وذلكَ أنْ يُقالَ** : لو لم يكنْ فاعلُ ذاتِكَ مريداً لَمَا اختَصصْتَ بوجودٍ. . . إلىٰ آخرِهِ ، **وبيانُ الملازمةِ** : أنَّكَ عرفْتَ فيما سبقَ أنْ لا سببَ لاختصاصِ الممكنِ ببعضِ ما جازَ عليهِ إلا إرادةُ فاعلِهِ ، فإذا قُدِّرَ أنَّ الفاعلَ غيرُ مريدٍ. . لزمَ استحالةُ وجودِ ممكنٍ بعينِهِ بدلاً عن مقابلِهِ ؛ ضرورةَ عدمِ الاختصاصِ عندَ عدمِ المخصِّصِ .

= كونها مثل الفعل ، وقوله : (**فعلُ الله**) أي : مفعولة له ، وبالرفع : خبر (هي) ، وقوله : (**فعلُ الله**) بدل منه ؛ أي : إنَّ القدرة مماثلة للفعل في أنَّ كلاً منهما فعل الله . « حامدي » (ص١٧٣) .

(١) في هامش (ب) : (بلغت) .

وأمَّا بطلانُ اللازمِ فبوجهينِ :

أحدُهما : مشاهدةُ الاختصاصِ في الممكناتِ .

والثاني : وهو[1] ما أشارَ إليهِ في العقيدةِ مِنْ لزومِ اتصافِ ذاتِ الممكنِ **بأحدِ أمرينِ** : وجوبِ القدمِ ، أو استمرارِ العدمِ ، وكلاهما محالٌ في حقِّهِ ؛ **أمَّا الأوَّلُ** : فلِمَا مضىٰ مِنْ برهانِ حدوثِ الممكناتِ كلِّها ، **وأمَّا الثاني** : فلمشاهدةِ الوجودِ فيها .

وبيانُ لزومِ أحدِ الأمرينِ عندَ تقديرِ عدمِ الاختصاصِ بممكنٍ دونَ ممكنٍ : أنَّ عدمَ الاختصاصِ بالوجودِ وما يتبعُهُ مِنَ المقدارِ المخصوصِ والصفةِ المخصوصةِ . . يُوجِبُ استمرارَ العدمِ ، وعدمَ الاختصاصِ بالزمنِ المعيَّنِ . . يُوجِبُ القدمَ أوِ استمرارَ العدمِ ؛ لأنَّ الزمنَ لمَّا كانَ لا يتَّصفُ بهِ إلا المتجدِّدُ . . فلا ينتفي عنهُ إلا القديمُ أوِ المستمرُّ العدمِ ؛ إذْ لا تجدُّدَ لهما ، فظهرَ أنَّ لزومَ الاتصافِ بأحدِ الأمرينِ عندَ عدمِ الاختصاصِ بتلكَ الأمورِ المذكورةِ . . يتعيَّنُ أحدُهما ؛ وهو استمرارُ العدمِ فيما عدا الزمانَ ، ويلزمُ أحدُهما لا بعينِهِ في الزمانِ ، لٰكنْ لم يُفصِّلْ في العقيدةِ ؛ لأنَّهُ قصدَ ما يلزمُ في عدمِ الكلِّ مِنْ حيثُ هو كلٌّ ، لا ما يلزمُ في عدمِ كلِّ واحدٍ .

ويصحُّ عطفُ قولِهِ : (**فيلزمُ إمَّا قدمُكَ** . . .) إلىٰ آخرِهِ بالواوِ بدلَ الفاءِ ، وهو أحسنُ وأفيدُ ، ويكونُ دليلاً آخرَ مستقلاً بنفسِهِ معطوفاً على الأوَّلِ ، **ونظمُهُ علىٰ هٰذا أنْ يُقالَ** : لو لم يكنْ فاعلُكَ مريداً . .

---

(١) خبرٌ ، فالواو زائدةٌ ، والمناسب حذفها . « حامدي » (ص١٧٤) .

لَلَزِمَ إمَّا قدمُكَ ، أوِ استمرارُ عدمِكَ ، **وبيانُ الملازمةِ** : أنَّ الفاعلَ إذا لم يكنْ مريداً ؛ **فإنْ كانَ وجودُ الممكنِ لازماً لوجودِهِ أو لوجودِ صفةٍ مِنْ صفاتِهِ** ؛ بحيثُ لا يحتاجُ في وجودِ ذلكَ الممكنِ إلىٰ قصدٍ . . لزمَ قدمُ ذاتِكَ ، وقدمُ سائرِ الممكناتِ ؛ **لاستحالةِ وجودِ الملزومِ بدونِ اللازمِ** ، وقد مرَّ وجوبُ القدمِ لفاعِلِكَ ولصفاتِهِ ، فما لزمَهما يجبُ أنْ يكونَ كذلكَ ، **وإنْ لم يكنْ وجودُ الممكنِ لازماً لوجودِ ذاتِهِ ولا لوجودِ صفةٍ مِنْ صفاتِهِ** . . لزمَ استمرارُ عدمِ ذاتِكَ وعدمِ سائرِ الممكناتِ ؛ لاستحالةِ ترجيحِ زمنٍ أو مِقدارٍ أو صفةٍ بلا مُرجِّحٍ .

[بيانُ استحالةِ كونِ الصانعِ طبيعةً أو عِلَّةً]

ومِنْ هنا تعلمُ استحالةَ كونِ الصانعِ طبيعةً أو عِلَّةً مُوجِبةً .

فإنْ أُجيبَ عنِ التأخُّرِ في الطبيعةِ بالمانعِ أو فواتِ الشرطِ . . لزمَ عدمُ القديمِ أوِ التسلسلُ ؛ لنقلِ الكلامِ إلىٰ ذلكَ المانعِ وذلكَ الشرطِ .

الإشارةُ بـ (هنا) راجعةٌ إلىٰ لزومِ قدمِكَ أوِ استمرارِ عدمِكَ ؛ أي : بهٰذا اللازمِ يُستدَلُّ أيضاً على امتناعِ أنْ يكونَ صانعُ العالمِ طبيعةً أو عِلَّةً مُوجِبةً ، وقد عرفتَ فيما مضىٰ أنَّ مَنْ يتأتَّىٰ منهُ الفعلُ والترْكُ يُسمَّىٰ مختاراً ، ومَنْ لا يتأتَّىٰ منهُ الترْكُ إنْ لم يمكنْ أنْ يمنعَهُ مانعٌ مِنَ

الفعلِ سُمِّيَ عِلَّةً ، وإنْ أمكنَ سُمِّيَ طبيعةً .

وبيانُ لزومِ أحدِ الأمرينِ إذا قُدِّرَ صانعُ العالمِ طبيعةً أو عِلَّةً : أنَّ الطبيعةَ والعلَّةَ لا يخلو أنْ تكونا قديمتينِ أو حادثتينِ ، **فإنْ كانتا قديمتينِ لزمَ قدمُ العالمِ** ؛ لأنَّ فعلَ العلَّةِ والطبيعةِ إنَّما هو باللزومِ لا بالاختيارِ ، وقدمُ الملزومِ يقضي بقدمِ لازمِهِ ، وقد عرفْتَ بالبرهانِ حدوثَ العالمِ ، **وإنْ كانتا حادثتينِ افتقرتا إلىٰ عِلَّةٍ أو طبيعةٍ** ، ودارَ أو تسلسلَ ، وقد سبقَ بيانُ ذلكَ عندَ بيانِ كونِ فاعِلِكَ قديماً ، والدورُ والتسلسلُ محالانِ علىٰ ما مضىٰ ، فكونُ العلَّةِ والطبيعةِ حادثتينِ محالٌ ، فوجودُ ذاتِكَ وسائرِ العالمِ الموقوفِ عليهما محالٌ ، والمحالُ مستمرُّ العدمِ ، فقد لزمَ استمرارُ العدمِ لذاتِكَ ولسائرِ العالمِ ! والعِيانُ يُكذِّبُ ذلكَ .

والحاصلُ : أنَّهُ يلزمُ قدمُ العالمِ إنْ فُرِضَتِ العلَّةُ أوِ الطبيعةُ قديمتينِ ، واستمرارُ عدمِهِ إنْ فُرِضتا حادثتينِ ، وكلا اللازمينِ باطلٌ ، فالملزومُ ـ وهو كونُ صانعِ العالمِ طبيعةً أو عِلَّةً ـ باطلٌ ، **فتعيَّنَ أنْ يكونَ فاعلاً بالاختيارِ** ، وهو المطلوبُ ، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص : ٦٨] .

ويلزمُ أيضاً علىٰ تقديرِ العلَّةِ أوِ الطبيعةِ قديمتينِ وجودُ ما لا نهايةَ لهُ ؛ لأنَّ نسبةَ العلَّةِ والطبيعةِ إلىٰ جميعِ الممكناتِ نسبةٌ واحدةٌ ، والممكناتُ لا نهايةَ لها ، فيلزمُ وجودُ جميعِها دَفعةً ، وهٰذا المحالُ في الحقيقةِ لا يختصُّ لزومُهُ بفَرْضِ قدمِ العلَّةِ أوِ الطبيعةِ ، بل يلزمُ أيضاً في فرضِ حدوثِهِما .

قولُهُ : (**فإنْ أُجيبَ عنِ التأخُّرِ في الطبيعةِ**. . .) إلىٰ آخرِهِ : هٰذا اعتراضٌ مِنَ الطبائعيِّينَ على الدليلِ السابقِ ؛ وهو لزومُ قدمِ العالمِ أوِ استمرارِ عدمِهِ ، **وتقريرُهُ** : أنْ قالوا : نختارُ أنَّ صانعَ الحوادثِ طبيعةٌ ، وأنَّها قديمةٌ ، **قولُكم** : (فيلزمُ قدمُ تلكَ الحوادثِ) غيرُ مسلَّمٍ ؛ لأنَّ عدمَ المفارقةِ إنَّما يلزمُ في العلَّةِ معَ معلولِها لأنَّ تلازمَهما لا يتوقَّفُ علىٰ شيءٍ ، **أمَّا ملازمةُ الطبيعةِ مطبوعَها فمتوقِّفٌ علىٰ عدمِ الموانعِ ووجودِ الشرائطِ** ، كما نقولُ مثلاً : تأثيرُ النارِ بطبعِها علىٰ مذهبِ الفلاسفةِ[1] ـ أبعدَهمُ اللهُ ـ في احتراقِ الشيءِ . . يتوقَّفُ علىٰ وجودِ **شرطٍ** ؛ وهو مسُّها مثلاً لذلكَ المحترِقِ ، **وانتفاءِ مانعٍ** ؛ وهو بللُ ذلك الممسوسِ مثلاً ، أمَّا إذا وُجِدَ مانعُها أوِ انتفىٰ شرطُها فتُوجَدُ هي معَ عدمِ مطبوعِها الذي هو الاحتراقُ .

قالوا : فإذا تقرَّرَ هٰذا فنقولُ : صانعُ هٰذهِ الحوادثِ طبيعةٌ قديمةٌ ، لٰكنْ تأخَّرَ مطبوعُها ولم يكنْ قديماً لمانعٍ مِنْ وجودِهِ أزلاً أو فواتِ شرطٍ ، فلمَّا انتفى المانعُ ووُجِدَ الشرطُ فيما لا يزالُ . . وُجِدَتْ تلكَ الحوادثُ ، فلا يلزمُ علىٰ هٰذا قدمُ الحوادثِ ولا استمرارُ عدمِها كما زعمتُم .

وجوابُهُ : أنَّا ننقلُ الكلامَ معَهم إلىٰ ذلكَ المانعِ مِنْ وجودِ الحوادثِ أوِ الشرطِ لها المتأخِّرِ وجودُهُ ، **فنقولُ** : ذلكَ **المانعُ** مِنْ تأثيرِ الطبيعةِ في وجودِ الحوادثِ أزلاً لا يخلو : **إمَّا أنْ تُقدِّروهُ قديماً أو حادثاً** :

---

(١) **الأولىٰ** : علىٰ مذهبهم ؛ أي : الطبائعيين . « حامدي » (ص١٧٨) .

فإنْ كانَ حادثاً : افتقرَ إلىٰ مُحدِثٍ ، والمحدِثُ علىٰ أصلِكم طبيعةٌ قديمةٌ ، فتحتاجونَ إلىٰ تقديرِ مانعٍ آخرَ منعَ مِنْ وجودِ هٰذا المانعِ الحادثِ أزلاً ، والمانعُ مِنْ تأثيرِ الطبيعةِ قدِ اخترتُم أنَّهُ حادثٌ ، فيكونُ هٰذا المانعُ الثاني حادثاً ، ويفتقرُ أيضاً في تأخيرِ وجودِهِ عن طبيعتِهِ القديمةِ إلىٰ تقديرِ مانعٍ آخرَ حادثٍ ، ثم كذلكَ هٰذا المانعُ الآخرُ ، ويتسلسلُ ، فيلزمُ وجودُ حوادثَ لا أوَّلَ لها ، وقد سبقَ برهانُ استحالتِهِ ، وإنْ منعوا التسلسلَ في الموانعِ الحادثةِ وجعلوا لها مبدأً . . لزمَ قدمُ حوادثِ العالمِ ؛ لعروِّ الطبيعةِ المؤثِّرةِ فيها عنِ المانعِ أزلاً[1] .

وإنْ كانَ المانعُ مِنْ وجودِ العالمِ قديماً : لزم ألا يُوجَدَ شيءٌ مِنَ العالمِ حتىٰ ينعدمَ مانعُهُ القديمُ ، لٰكنْ عدمُ القديمِ محالٌ ، وقد سبقَ برهانُهُ[2] ، فوجودُ العالمِ المتوقِّفِ عليهِ محالٌ .

وهٰكذا نقولُ في الشرطِ المتأخِّرِ وجودُهُ عنِ الطبيعةِ : إنَّهُ حادثٌ ، فيفتقرُ إلىٰ مُحدِثٍ ، والمحدِثُ علىٰ أصلِهم طبيعةٌ قديمةٌ ، فيحتاجونَ أيضاً إلىٰ تقديرِ مانعٍ مِنْ وجودِ هٰذا الشرطِ أزلاً ، أو فواتِ شرطٍ لم يُوجَدْ إلا فيما لا يزالُ ، وننقلُ الكلامَ إلىٰ مانعِ الشرطِ وإلىٰ شرطِ الشرطِ ، ويلزمُ ما لزمَ أوَّلاً مِنَ التسلسلِ إنْ قدَّرْتَ الشروطَ أوِ الموانعَ

---

(١) أي : لصيرورة الطبيعة خالية عن مانع ، فيقارنها المطبوع وهو العالم ، فيكون العالم قديماً . « حامدي » (ص١٧٨) .

(٢) تقدم (ص ٢٤٥) .

حادثةً ، وعدمُ القديمِ إنْ قُدِّرَ مانعُ الشرطِ قديماً .

وإلىٰ هـٰذا الاعتراضِ وجوابِهِ أشرتُ بقولي : (فإنْ أُجيبَ عنِ التأخُّرِ في الطبيعةِ . . .) إلىٰ آخرِهِ ، وإنَّما خصصتُ هـٰذا الجوابَ بالطبيعةِ لعدمِ تأتِّي تقديرِ المانعِ أو فواتِ الشرطِ في تأثيرِ العِلَّةِ ، فالدليلُ السابقُ ناهضٌ فيها ، ولا يُتوهَّمُ عليهِ جوابٌ .

[ليسَ لاعتدالِ الطبيعةِ تأثيرٌ في الصحةِ]

وإذا عرفتَ هـٰذا عرفتَ أنَّ تركيبَ امتزاجِ العناصرِ التي يذكرُها الأطبَّاءُ والطبائعيونَ وانحلالَها . . لا تأثيرَ لهُ في وجودِ شيءٍ ولا في فسادِهِ ، ولا أنَّ باعتدالِ الطبائعِ تكونُ صحَّةُ الجسمِ ، ولا أنَّ بغلبةِ بعضِها تكونُ الأمراضُ كما يزعمونَ[1] ، بل لو كانَ الجسمُ بسيطاً لم يتركَّبْ إلا مِنْ نوعٍ واحدٍ . . لقبلَ مِنَ الكونِ والفسادِ عندَ أهلِ الحقِّ والسنَّةِ ما يقبلُهُ عندَ تركيبِهِ مِنَ الأنواعِ ، **واختيارُهُ جلَّ وعلا خلْقَ شيءٍ عندَ خلْقِهِ شيئاً آخرَ . . لا يدلُّ علىٰ أنَّ لأحدِ مخلوقَيْهِ أثراً في مخلوقِهِ الآخرِ** ، لا بالاختيارِ ولا بغيرِهِ ، بل وجودُهُ وعدمُهُ فيما يتعلَّقُ بالتأثيرِ سواءٌ .

ولقد ضلَّ ابنُ سينا وكَذَبَ ونهجَ منهجَ الطبائعيينَ معَ ادِّعائِهِ الإسلامَ وتستُّرِهِ بظاهرِهِ في الدنيا . . حيثُ يقولُ في « رسالتِهِ الطبيَّةِ » : [من الرجز]

---

(١) **الطبائع عندهم أربع** : الصفراء والسوداء والبلغم والدم ، **وانحلالها** : افتراقها ، والقائلون بالتركيب والانحلال الطبائعيون ، أمَّا الأطباء فالاعتدال والغلبة . مفادٌ « حامدي » (ص١٧٩) .

وَقَـوْلُ بُقْـرَاطٍ بِهَـا صَحِيـحُ مَـاءٌ وَنَـارٌ وَثَـرىً وَرِيـحُ
دَلِيلُـهُ فِـي ذَا بِـأَنَّ ٱلْجِسْمَـا إِذَا تَـوَىٰ عَـادَ إِلَيْهَـا رَغْمَـا
وَلَوْ يَكُونُ ٱلْجِسْمُ مِنْهَا وَاحِدَا لَمْ تَرَ بِٱلآلامِ حَيّاً فَاسِدَا[1]

تنبيه

[علىٰ بيانِ إبطالِ تأثيرِ امتزاجِ العناصرِ]

يدلُّ علىٰ أنَّ امتزاجَ العناصرِ لا أثرَ لهُ في حصولِ الأنواعِ المختلفةِ والأشخاصِ المتباينةِ سوىٰ ما قدَّمناهُ في إبطالِ تأثيرِ الطبيعةِ والعلَّةِ.. ما أشارَ إليهِ شرفُ الدينِ بنُ التِّلِمْسانيِّ في « شرحِ المعالمِ » قالَ : (الامتزاجُ الموجِبُ لحصولِ الأنواعِ المختلفةِ والأشخاصِ المتباينةِ إذا حصلَ في العناصرِ لا يخلو : إمَّا أنْ يبقىٰ كلُّ عنصرٍ علىٰ ما كانَ عليهِ أو لا ، فإنْ لم يبقَ فما الموجِبُ لانتفاءِ صورتِهِ التي كانَ عليها ؟! وتماسُّ الأجسامِ لا يُوجِبُ نفْيَ ما فيها مِنَ المعاني[2] ؛ لعدمِ التضادِّ والتنافي

(١) ضلله بمقتضىٰ قوله : (ولو يكون الجسم...) لا في أن الجسم مركب من العناصر ؛ لأن هٰذا مما لا ينكره المصنف ، قال بعضهم : **الأليق بحسن الظن بمن تربىٰ على الإسلام** : حملُ قول ابن سينا وقول بقراط على الأمور العادية ، لا التأثيرات الضلالية . « حامدي » (ص١٨٠) ، وانظر « حاشية العطار علىٰ مقولات البليدي والسجاعي » (ص٣٨٣) ، و« حاشية العطار علىٰ شرح جمع الجوامع » (٢/ ١٧٣) ، **وتوىٰ** : هلك ، **وعاد إليها رغما** : إذا مات تحلَّل إلىٰ تلك العناصر .

(٢) قوله : (**وتماسُّ...**) جواب عن سؤال ، حاصله : أنه إنما انتفت الكيفية القائمة بكل عنصر ؛ لأن ملاقاة جسم لجسم سبب لإزالة ما فيه من الكيفيات . « حامدي » (ص١٨١) .

معَ تعدُّدِ المَحالِّ ؛ فإنَّهُ إنِ اتَّحدَ محلُّها لزمَ تداخلُ الأجرامِ ، وهو محالٌ ؛ إذْ لو جازَ ذلكَ لجازَ وجودُ جملةِ العالمِ في حيِّزِ خردلةٍ ! وإنْ لم تنتفِ صورتُها وجبَ بقاءُ الأمرِ فيها على ما كانَ قبلَ الامتزاجِ .

فإنْ قالوا : الماءُ الحارُّ إذا لاقى الماءَ الباردَ مثلاً كسرَ الحارُّ مِنْ سَورةِ الباردِ ، والباردُ مِنْ سَورةِ الحارِّ ، فتحصلُ كيفيَّةٌ ثالثةٌ ؛ وهي كونُهُ فاتراً .

قلنا : تأثيرُ إحدى الكيفيتينِ في الأخرىٰ : **إنْ كانَ في زمنٍ واحدٍ** لزمَ أنْ يجامعَ وجودُ كلٍّ واحدٍ منهما عدمَهُ ؛ ضرورةَ أنَّ المؤثِّرَ لا بدَّ وأنْ يكونَ حاصلاً حالَ حصولِ أثرِهِ ، فيكونُ كلُّ واحدٍ منهما مِنْ حيثُ كونُهُ مُؤثِّراً موجوداً ، أو مِنْ حيثُ كونُهُ أثراً معدوماً ! **وإنْ كانَ على التعاقبِ** وجبَ وجودُ الأوَّلِ حالَ عدمِهِ ؛ لتحقُّقِ إعدامِهِ الثانيَ ، وهو محالٌ باتفاقٍ) انتهىٰ[1] .

قلتُ : ولو فُرِضَ وجودُ الأوَّلِ بعدَ عدمِهِ وأعدمَ الثانيَ . . لزمَ أيضاً أنْ يُوجَدَ الثاني بعدَ عدمِهِ ليُعدِمَ الأوَّلَ ، ويتسلسلُ ، فلا تحصلُ الكيفيةُ الثالثةُ أبداً .

وممَّا يبطلُ مذهبَ الفلاسفةِ القائلينَ بالتعليلِ ، النافينَ عنِ الصانعِ الاختيارَ والإرادةَ : أنْ يُقالَ لهم :

ما بالُ الأفلاكِ وقفَتْ علىٰ عددٍ مخصوصٍ ولم تكنْ أكثرَ منهُ ولا أقلَّ ؟ ولِمَ كانَتْ علىٰ تلكَ المقاديرِ المخصوصةِ ولم تكنْ أكبرَ منها

---

(١) شرح معالم أصول الدين (ص٢٠١) .

ولا أصغرَ ؟ وما بالُ الأعلىٰ منها يتحرَّكُ حركةً واحدةً مِنَ المشرقِ إلى المغربِ ، وباقي الأفلاكِ تتحرَّكُ حركتينِ ؛ **إحداهما** : الحركةُ اليوميةُ مِنَ المشرقِ إلى المغربِ ، **والأخرىٰ** : حركاتُها في البروجِ مِنَ المغربِ إلى المشرقِ ؟ وما بالُ الحركاتِ كلِّها اختصَّتْ بما بينَ المشرقِ والمغربِ ، ولم تكنْ فيما بينَ الجنوبِ والشِّمالِ مثلاً ؟

ولِمَ اختصَّ كلُّ واحدٍ مِنَ السبعةِ السيَّارةِ بفَلَكِهِ المخصوصِ معَ جوازِ أنْ يكونَ في غيرِهِ ؟ ولِمَ اختصَّتْ سائرُ الكواكبِ الثابتةِ بالفلكِ الثامنِ ولم تكنْ في غيرِهِ ؟ ولِمَ كانَ الفلكُ التاسعُ أطلسَ مِنَ الكواكبِ ؟[1] ، ولِمَ كانَ بعضُ الكواكبِ أكبرَ مِنْ بعضٍ ؟ ولِمَ كانَ بعضُها يلي القطبَ الشِّماليَّ ، وبعضُها يلي القطبَ الجنوبيَّ ، وبعضُها علىٰ سمْتِ الرؤوسِ ، وبعضُها مائلاً عنهُ ؟ **ولا مُوجِبَ للتخصيصِ بجميعِ ما ذُكِرَ علىٰ أصلِكم** .

وهل مذهبُكم في إسنادِ ذلكَ إلىٰ غيرِ الفاعلِ المختارِ الذي يخصُّ ما شاءَ بما شاءَ إلا تلاعبٌ لا يرضىٰ بقولِهِ إلا مسلوبُ العقلِ والإيمانِ ، ومَنْ لم ينفعْهُ اللهُ بشيءٍ ممَّا تعبَ في تعلُّمِهِ ، وصارَ يهذو هذيانَ المجانينِ وغيرِ المميِّزِ مِنَ الصبيانِ ، ولا حولَ ولا قُوَّةَ إلا باللهِ ؟!

اللهمَّ ؛ عافنا بفضلِكَ مِنْ كلِّ آفةٍ في دينِنا ودنيانا وآخرتِنا يا أرحمَ الراحمينَ ، يا ذا الجلالِ والإكرامِ .

---

(١) **أطلس** : أسود ، وقوله : (**من الكواكب**) أي : من أجل خلوِّه منها ، ففي الكلام حذف ، أو ضمَّن (أطلس) معنىٰ : متجرِّد أو عارٍ ، فعدَّىٰ بـ (من) . « حامدي » (ص١٨٣) .

فائدةٌ

[في نقلِ كلامٍ لابنِ دهاقٍ عمَّنْ يضيفُ الفعلَ لغيرِهِ تعالىٰ]

قال ابنُ دهاقٍ في « شرحِ الإرشادِ » حينَ تعرَّضَ لأصنافِ الشركِ : (وصنفٌ آخرُ مِنَ الشركِ ؛ وهو إضافةُ الفعلِ لغيرِ اللهِ سبحانَهُ) ، قالَ : (وهـٰذا الصنفُ ثلاثةُ أنواعٍ :

أحدُها : إضافةُ الفعلِ إلى الأفلاكِ ، وأنَّها تُؤثِّرُ في العالمِ السفليِّ تأثيراتٍ في الأجسامِ والنباتِ والمركَّباتِ ، وأنَّ البعضَ يتولَّدُ عنِ البعضِ ، وهـٰذا النوعُ يختصُّ بهِ الفيلسوفُ ومَنْ تابعَهُ مِنْ عامَّتِهِم .

عُمْيُ ٱلْقُلُوبِ عَمُوا عَنْ كُلِّ فَائِدَةٍ لِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِٱللهِ تَقْلِيدَا[1]

الثاني : ما أُضيفَ مِنْ أفعالِ بعضٍ إلىٰ بعضٍ ؛ مِنْ أنَّ النارَ تُحرِقُ والطعامَ يُشبِعُ والثوبَ يسترُ ، إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنْ ربطِ المعتاداتِ حتىٰ ظنُّوها واجبةً ، وتلكَ ضلالةٌ تبعَ الفيلسوفيَّ فيها كثيرٌ مِنْ عامَّةِ المسلمينَ) .

قلتُ : بل وكثيرٌ مِنَ المتفقِّهةِ المشتغلينَ بما لا يعنيهم مِنَ العلومِ ، وعن مراشدِهم عَمِينَ .

---

(1) البيت من البسيط ، وعند العلامة العكاري في « حاشيته » (ق ١٢١) : (البيت للولي الصالح سيدي عبد الحق الإشبيلي المحقق ، قاله فيمن تستر بالإسلام وهو علىٰ مذهب الفلاسفة) ، وقال العلامة الحامدي في « حواشيه » (ص١٨٤) : (هـٰذا البيت لسيدي عبد الحق الإشبيلي ، مناسب لقوله : « ومن تابعه من عامتهم » ؛ لأنهم هم الذين كفروا بالله تقليداً لرؤسائهم) .

قال : (وهم فيها على اعتقاداتٍ ؛ فمَنْ قالَ : بطبعِها تفعلُ . . فلا خلافَ في كفرِهِ ، ومَنْ قالَ : بقُوَّةٍ جعلَها اللهُ فيها . . كانَ مبتدعاً ، وقدِ اختُلِفَ في كفرِهِ) .

قلتُ : وهـٰذا القسمُ هو اعتقادُ أكثرِ عامَّةِ المتفقِّهةِ في زمانِنا ، ومَنْ في معناهم مِنْ جهلةِ المقلِّدينَ .

قالَ : (ومَنْ قالَ : إنَّ الأكلَ دليلٌ عقليٌّ على الشبعِ دونَ أنْ يكونَ معتاداً . . كانَ جاهلاً بمعنى الدلالةِ العقليَّةِ ، **ومَنْ علمَ أنَّ اللهَ سبحانَهُ ربطَ بعضَ أفعالِهِ ببعضٍ** ، فكلَّما فعلَ هـٰذا فعلَ هـٰذا باختيارِهِ ، وإذا شاءَ خَرْقَ هـٰذهِ العادةِ فعلَ . . **فهـٰذا هو المؤمنُ** الذي سَلِمَ مِنْ هـٰذهِ الآفةِ بفضلِ اللهِ سبحانَهُ) .

ثم ذكرَ أنَّ **النوعَ الثالثَ** مِنْ هـٰذا الصنفِ : ما تقولُهُ المعتزلةُ ويعتقدُهُ أكثرُ مَنْ جهلَ هـٰذا العلمَ مِنَ المسلمينَ : أنَّ العبدَ يُوجِدُ أفعالَهُ[١] بقدرةٍ خلقَها اللهُ تعالىٰ لهُ وأمرَهُ أنْ يتصرَّفَ بها في غيرِ ما نهاهُ عنهُ ، وذكرَ خلافَ أهلِ السنَّةِ في تكفيرِهم ، قال : (والأظهرُ أنَّهم كافرونَ[٢]) انتهىٰ[٣] .

---

(١) في (د) وحدها زيادة : (علىٰ حسب اختياره) .

(٢) المعتمد خلافه ؛ لأنهم لا يقولون بوجوب وجود العبد ولا باستحقاقه العبادة ، مع قولهم بقدرة خلقها الله في العبد . « حامدي » (ص١٨٥) ، قال العلامة العكاري في « حاشيته » (ق ١٢٢) : (جرى ابن دهاق على القول بتكفير المعتزلة ، وينبغي أن يعلم أن الذي عليه العمل وجرت به الفتوىٰ : أنهم مسلمون ، وقد رجع إليه الأشعري) .

(٣) انظر « نكت الإرشاد » (١/ ق ٣٤) وما بعدها .

قلت : فانظرْ هـٰذا الخطرَ العظيمَ في العقائدِ ، وكيفَ عرَّضَ بنفسِهِ مَنْ أعرضَ عنِ النظرِ في علمِ التوحيدِ للعذابِ المؤبَّدِ والخزْيِ السرمدِ في نارِ جهنَّمَ معَ كلِّ كافرٍ وجاحدٍ .

اللهمَّ ؛ أصلحْ ظواهرَنا وبواطنَنا ، واهدِنا في الدنيا والآخرةِ صراطَ الذينَ أنعمْتَ عليهم ، غيرِ المغضوبِ عليهم ولا الضالِّينَ ، يا أرحمَ الراحمينَ[1] .

[اللهُ تعالىٰ عالمٌ]

ثم يجبُ أيضاً لصانعِكَ أنْ يكونَ عالماً ، وإلا لم تكنْ علىٰ ما أنتَ عليهِ مِنْ دقائقِ الصنعِ ؛ في اختصاصِ كلِّ جزءٍ منكَ بمنفعتِهِ الخاصَّةِ بهِ ، وإمدادِهِ بما يحفظُها عليهِ ، ونحوِ ذلكَ مِنَ المحاسنِ التي تعجِزُ عقولُ البشرِ عنِ الإحاطةِ بأسرارِها .

نظمُ الدليلِ علىٰ لفظِهِ أنْ يُقالَ : لو لم يكنْ صانعُكَ عالماً لم تكنْ متَّصفاً بما أنتَ عليهِ مِنْ غايةِ الإحكامِ ودقائقِ المحاسنِ التي يُعجَزُ عن حصرِها .

وبيانُ الملازمةِ : أنَّهُ معلومٌ بالبديهةِ أنَّهُ لا يُحكِمُ الفعلَ ويُبرِزُهُ في

---

(١) في هامش (ب) : (بلغت) .

غايةِ الكمالِ وما لا يُحاطُ بهِ مِنْ أنواعِ المحاسنِ . . إلا مَنْ هو عالمٌ حكيمٌ غايةَ الحكمةِ .

وأمَّا الاستثنائيةُ : فمعلومةٌ بضرورةِ المشاهدةِ ، ولا يخفىٰ أنَّ عجائبَ مصنوعاتِهِ سبحانَهُ ممَّا لا يحيطُ بها وصفُ واصفٍ ، ومَنْ جوَّزَ صدورَ تلكَ العجائبِ معَ كثرتِها وخروجِها عن حدِّ الحصرِ مِنَ الجاهلِ علىٰ سبيلِ الاتفاقِ . . كانَ معانداً للحقِّ ، جاحداً للضرورةِ ، وسقطَتْ مكالمتُهُ لخروجِهِ عن حيِّزِ العقلاءِ .

وقولُ مَنْ قالَ : قد يقعُ الفعلُ المحكَمُ مِنَ الجاهلِ مَرَّةً علىٰ سبيلِ الاتِّفاقِ ولا يدلُّ ، فكذا يجبُ ألا يدلَّ إذا وقعَ مرَّاتٍ . . **هو نظيرُ قولِ القائلِ** : إذا لم يُفِدْ خبرُ الواحدِ العلمَ فلا يفيدُ خبرُ الجماعةِ ، وإذا لم يُرْوِ قليلُ الماءِ فلا يُرْوي كثيرُهُ ، وإذا لم تنتجِ المقدمةُ الواحدةُ فلا تنتجُ المقدِّمتانِ ! والتسويةُ في ذلكَ خلافُ الحسِّ والعادةِ والعقلِ[1] .

فإنْ قيلَ : ينتقضُ هـٰذا الدليلُ بما يتَّخذُهُ النحلُ بغيرِ آلةٍ مِنَ البيوتِ المحكمةِ المسدَّسةِ التي لا يعرِفُ وضعَ مثلِها إلا المهندسونَ ، واختارَتْ خصوصيَّةَ هـٰذا الشكلِ لجمعِهِ بينَ مصلحتينِ ؛ وهما قربُهُ مِنْ شكلِ الدائرةِ القريبِ مِنْ شكلِ النحلةِ ، والأمنُ معَهُ مِنْ فُرَجٍ تبقىٰ بينَ الأشكالِ ضائعةٍ لغيرِ فائدةٍ ، ومعرفةُ كونِ الجمعِ بينَ هاتينِ المصلحتينِ خاصّاً بهـٰذا الشكلِ المسدَّسِ[2] . . ممَّا لا يستخرجُهُ إلا

---

(١) جمع بين هـٰذه الثلاثة لأنها منشأ العلم الحادث ، ومن أنكر مقتضاها خرج عن طور العقلاء . « عكاري » (ق ١٢٢) .

(٢) الأولىٰ إسقاط (معرفة) لأن المستخرج الجمع بين المصلحتين ، لا نفس =

أذكياءُ المهندسينَ بعدَ سبرٍ وبحثٍ عظيمٍ ، **ومعلومٌ : أنَّ النحلةَ مِنَ الحيوانِ غيرِ العاقلِ** ، وقد صدرَ مِنْ فعلِها ما صدرَ ، **فكيفَ يصحُّ معَ** هٰذا أنْ يُستدَلَّ بإحكامِ الفعلِ واشتمالِهِ علىٰ دقائقِ الصنعِ علىٰ علمِ صانعِهِ ؟

فالجوابُ : أنَّكَ قد عرفتَ أنَّ مُعتقَدَ أهلِ السنَّةِ : أنَّ اللهَ جلَّ وعلا منفردٌ بخلْقِ كلِّ شيءٍ ، **لا تأثيرَ لغيْرِهِ في شيءٍ أيّاً كانَ** ، **وأنَّ الأفعالَ التي تتَّصفُ بها العقلاءُ وغيرُهم كلُّها منسوبةٌ إلى اللهِ جلَّ وعلا خلقاً واختراعاً** ، وإنْ كانَ بعضُها يُنسبُ إلىٰ بعضِ مَنْ يتَّصفُ بها كسباً مِنْ غيرِ تأثيرٍ أصلاً ، وسيأتي في فصْلِ خلْقِ الأفعالِ تفسيرُ معنى الكسبِ[1] .

فليسَ في الوجودِ عندَ أهلِ السنَّةِ إلا اللهُ جلَّ وعلا موصوفاً بصفاتِهِ العليَّةِ ، **وكلُّ ما سواهُ مِنَ الكائناتِ فهي أفعالُهُ** ، فالشكلُ المسدَّسُ الذي اتخذَتْهُ النحلةُ إذاً ليسَ لها فيهِ تأثيرٌ أصلاً ، بل ولا كسبٌ مِنْ غيرِ تأثيرٍ ؛ لما يأتي في فصْلِ إبطالِ التولُّدِ مِنِ امتناعِ تعلُّقِ القدرةِ الحادثةِ بغيرِ محلِّها ، وإنَّما وقوعُ ذلكَ الشكلِ بمجرَّدِ خلْقِ اللهِ جلَّ وعلا واختراعِهِ ، وألهمَ النحلَ لاتخاذِهِ مَسْكناً كما ألهمَ سائرَ الحيواناتِ لمصالحِها ، ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه : ٥٠] ، فهو مِنْ جملةِ ما يدلُّ علىٰ عظيمِ علمِهِ تعالىٰ .

= المعرفة . « حامدي » (ص١٨٦) .

(١) سيأتي (ص ٤٥٦) .

ولو سلَّمْنا أنَّهُ مِنْ فعلِها فلا نُسلِّمُ أنَّها غيرُ عالمةٍ بهِ حينَئذٍ ، بل خُرِقَتْ في حقِّها العادةُ ، وأُلهِمَتْ علمَ ذلكَ ، وخُلِقَ لها كما خُلِقَ للنملةِ علْمٌ بسليمانَ عليهِ السلامُ وبجنودِهِ حتىٰ قالَتْ : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَـٰكِنَكُمْ ﴾ [النمل : ١٨] .

ثم تعليمُ دقائقِ العلومِ وخلْقُها لِمَنْ ليسَ أهلاً لمطلقِ العلمِ ، فكيفَ بدقائقِهِ . . مِنْ أدلِّ دليلٍ علىٰ شرفِ علمِهِ جلَّ وعلا ، وباهرِ قدرتِهِ ، ونفوذِ إرادتِهِ ، وانقيادِ جميعِ الممكناتِ لمشيئتِهِ تعالىٰ .

وقد ضعَّفَ إمامُ الحرمينِ في « البرهانِ » دلالةَ الإحكامِ على العلمِ وقالَ : (لا معنىٰ للإحكامِ سوىٰ أنَّ الأكوانَ خصَّصَتِ الجواهرَ بأحيازٍ حتى انتظمَ منها خطوطٌ مستقيمةٌ[1] ، ولا اختصاصَ للأكوانِ بالدلالةِ على العلمِ ، وإنَّما الكلامُ معَ الخصمِ بعدَ كونِهِ صانعاً مختاراً ، والاختيارُ دليلُ كونِهِ عالماً)[2] .

واعترضَ عليه شرفُ الدينِ بنُ التِّلِمْسانيِّ بأنَّ الإحكامَ لا نُسلِّمُ

---

(١) الأكوان : جمع كون ؛ وهو حصولُ الجرم في حيز ؛ أي : مكان ، فحصولُ زيد في الحيز المخصوص خصَّصه بذلك الحيز ، فالذي خصَّص الذاتَ بالحيز هو حصولُها فيه ، وحصولُها فيه المخصِّصُ لها به هو نفسُ إحكامها . « حامدي » (ص١٨٨) .

(٢) انظر « البرهان » (ص٢٠٩) ، وعبارة المصنف هنا منقولة عن العلامة ابن التلمساني في « شرح معالم أصول الدين » (ص٢٧٤) ، قال العلامة الحامدي في « حواشيه » (ص١٨٨) : (في العبارة حذف ، والأصل : ولا اختصاص لتخصيص الأكوانِ الجواهرَ بالأحياز بالدلالة على العلم ، وهـٰذا محط التضعيف ، فالأكوان معنىً من المعاني ، فمثلها غيرها . . .) .

رجوعَهُ إلىٰ مُجرَّدِ تخصُّصِ الجواهرِ بأكوانٍ ، **بل هو يرجعُ إلى اختصاصٍ بأكوانٍ وكيفيَّاتٍ خاصَّةٍ ، وضروبٍ مِنَ الصفاتِ والأعراضِ علىٰ مقدارٍ** ، ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد : ٨] ، **ثم دلالةُ غيرِ** الإحكامِ مِنْ وقوعِ الفعلِ علىٰ وَفْقِ الاختيارِ وإنْ كانَ مُثَبَّجاً[١] . . لا يمنعُ مِنْ دلالةِ الإحكامِ عليهِ ، بل دلالةُ الإحكامِ أوضحُ ؛ لأنَّهُ يدلُّ على العلمِ بالضرورةِ ، والاختيارُ يدلُّ عليهِ بالنظرِ) انتهىٰ[٢] .

قلتُ : فخرجَ مِنْ هٰذا أنَّهُ يصحُّ الاستدلالُ علىٰ كونِهِ جلَّ وعلا عالماً بوجهينِ : **الإحكامُ والاختيارُ** ، وأنَّ الأوَّلَ أوضحُ مِنَ الثاني ، **ووجهُ الاستدلالِ بالاختيارِ** علىٰ ما قرَّرَهُ ابنُ التِّلِمْسانيِّ في « شرحِ المعالمِ »[٣] : أنَّهُ قد تقرَّرَ فيما مضىٰ بالبراهينِ القاطعةِ أنَّ اللهَ تعالىٰ فاعلٌ بالاختيارِ ، والفاعلُ بالاختيارِ لا بدَّ وأنْ يكونَ قاصداً إلىٰ ما يفعلُهُ ، والقصدُ إلى الشيءِ معَ الجهلِ بهِ محالٌ ، ولا يُتصوَّرُ القصدُ مِنَ اللهِ تعالىٰ إلا معَ العلمِ بالمقصودِ ـ وإنْ كانَ يُتصوَّرُ مِنَ الحادثِ معَ العَقْدِ والظنِّ والوهْمِ ـ ؛ لئلا يُتصوَّرَ مِنَ اللهِ تعالىٰ بناءً علىٰ ذلكَ

---

(١) **المُثَبَّجُ** : غير المتقن ، يقال : ثبج الكتاب والكلام ؛ لم يأت بهما علىٰ وجههما ، قال العلامة العكاري في « حاشيته » (ق ١٢٤) : (والمعنىٰ : أن الفعل مطلقاً ، محكماً كان أو مثبجاً . . يدل علىٰ علم فاعله ؛ لأن وقوعه يستلزم الاختصاص بإحدى المتقابلات الستِّ ، والتخصيص ـ وهو القصد إلى الشيء بدون العلم به ـ محال ، فإذا دلَّ الفعل مطلقاً على العلم كانت دلالة الإحكام أحرىٰ وأولىٰ) .

(٢) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٢٧٦) .

(٣) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٢٧٧) .

الاحتمالِ وقوعُ ذلكَ علىٰ خلافِ ما هو عليهِ ، وهو نقصٌ يتعالى اللهُ عنهُ ، فتعيَّنَ أنْ يكونَ عالماً .

[بيانُ أنَّ علمَهُ يتعلَّقُ بالمعلومِ تفصيلاً]

ولمَّا كانَتِ الماهيَّاتُ المطلقاتُ لا يمكنُ دخولُها في الوجودِ إلا معَ تخصيصِها بزمانٍ ومحلٍّ وكيفيةٍ ووَضْعٍ ومقدارٍ[1] ، وكلُّ وجْهٍ وُجِدَتْ عليهِ أمكنَ في العقلِ وقوعُها علىٰ خلافِهِ أو مِثْلِهِ ، ولا يتخصَّصُ إلا بالقصدِ إليهِ . . **وجبَ أنْ يكونَ عالماً بها مِنْ كلِّ وجْهٍ ، وذلكَ أدلُّ دليلٍ علىٰ أنَّهُ تعالىٰ عالمٌ بالجزئياتِ** ، لا كما تقولُهُ الفلاسفةُ : إنَّ علمَهُ لا يكونُ إلا كلِّيّاً ، تعالى اللهُ عمَّا يقولُ الظالمونَ علوّاً كبيراً .

قولُهُ : (**وإمدادِهِ بما يحفظُها عليهِ**) الضميرُ في (إمدادِهِ) يعودُ على الجزءِ ، والمنصوبُ في (يحفظُها) يعودُ على المنفعةِ .

[بعضُ ما أُودِعَ في الإنسانِ مِنَ العجائبِ]

وبيانُ ما ذكرَ علىٰ سبيلِ الإشارةِ أنْ نقولَ : جسدُ الإنسانِ مُركَّبٌ **مِنْ أصولٍ أربعةٍ : الأرضُ ، والماءُ ، والهواءُ ، والنارُ** ، ثم تفصَّلَتْ هٰذهِ الأربعةُ إلى العَظْمِ والمخِّ والعصبِ والعروقِ والدمِ واللحمِ والجلدِ

---

(١) هٰذا بناءً علىٰ أن للماهيات وجوداً خارجياً ، إلا أن وجودها مخصَّص بوجود أفرادها ، وعليه فهي جزءٌ من كل فردٍ من أفرادها ؛ فالإنسانية جزء من زيد وعمرو . . . ، والأكثرون علىٰ أن الماهية أمر اعتباري منتزع من أفراده ، فهي وصف فقط .

والظُّفُرِ والشَّعَرِ ، وُضِعَ كلُّ واحدٍ منها لحكمةٍ لولاها لم يكنِ الجسدُ بحسَبِ العادةِ ؛ فالعظامُ منها هي عمودُ الجسدِ ، فضُمَّ بعضُها إلىٰ بعضٍ بمفاصلَ وأقفالٍ مِنَ العضلاتِ والعصبِ رُبِطَتْ بها ، ولم تُجعَلْ عظماً واحداً ؛ لأنَّهُ كانَ يكونُ مثلَ الحجرِ ومثلَ الخشبةِ ، لا يتحرَّكُ ولا يجلسُ ولا يقومُ ، ولا يركعُ ولا يسجدُ لخالقِهِ الواحدِ الأحدِ القيُّومِ ، وجُعِلَ العصبُ علىٰ مقدارٍ مخصوصٍ ، لو كانَ أقوىٰ ممَّا هو لم تصحَّ عادةً حركةُ الجسمِ ولا تصرُّفُهُ في منافعِهِ .

ثم خلقَ تعالى المخَّ في العظامِ في غايةِ الرطوبةِ ؛ ليرطِّبَ يُبْسَ العظامِ وشدَّتَها ، ولتقوى العظامُ برطوبتِهِ ، ولولا ذلكَ لضعُفَتْ قُوَّتُها ، وانخرمَ نظامُ الجسدِ لضعفِها بحسَبِ مجرى العادةِ .

ثم خلقَ اللحمَ وعبأَهُ على العظامِ ، وسدَّ بهِ خَلَلَ الجسدِ كلِّهِ ، فصارَ مستوياً لحمةً واحدةً ، واعتدلَتْ هيئةُ الجسدِ بهِ واستوتْ .

ثم خلقَ العروقَ في جميعِ الجسدِ جداويلَ لجريانِ الغذاءِ فيها إلىٰ أركانِ الجسدِ[١] ، لكلِّ موضعٍ مِنَ الجسدِ عددٌ معلومٌ مِنَ العروقِ صغاراً وكباراً ؛ ليأخذَ الصغيرُ مِنَ الغذاءِ حاجتَهُ والكبيرُ حاجتَهُ ، ولو كانَتْ أكثرَ ممَّا هي عليهِ أو أنقصَ ، أو علىٰ غيرِ ما هي عليهِ مِنَ الترتيبِ . . ما صحَّ مِنَ الجسدِ بحسَبِ العادةِ شيءٌ .

ثم أجرى الدمَ في العروقِ سيَّالاً خاثراً[٢] ، ولو كانَ يابساً أو أكثفَ

---

(١) في « حاشية العكاري » (ق ١٢٦) : (جداول) بدل (جداويل) .

(٢) في غير (ب) : (خائراً) بدل (خاثراً) .

ممَّا هو عليهِ . . لم يجرِ في العروقِ ، ولو كانَ ألطفَ ممَّا هو عليهِ . . لم تتغذَّ بهِ الأعضاءُ .

ثم كسا اللحمَ بالجلدِ ليسترَهُ كلَّهُ كالوعاءِ لهُ ، ولولا ذلكَ لكانَ قِشْراً أحمرَ ، وفي ذلكَ هلاكُهُ عادةً .

ثم كساهُ الشَّعَرَ وقايةً للجلدِ وزينةً في بعضِ المواضعِ ، وما لم يكنْ فيهِ شَعَرٌ جعلَ لهُ اللباسَ عِوضاً منهُ ، وجعلَ أصولَهُ مغروزةً في اللحمِ ؛ ليتمَّ الانتفاعُ ببقائِهِ ، وليَّنَ أصولَهُ ولم يجعلْها يابسةً مثلَ رؤوسِ الإِبَرِ ؛ إذْ لو كانَتْ كذلكَ لم يَهْنَهُ عيشٌ ، وجعلَ الحواجبَ والأشفارَ وقايةً للعينِ ، ولولا ذلكَ لأهلكَها الغبارُ والسَّقَطُ ، وجعلَها علىٰ وجْهٍ يتمكَّنُ بسهولةٍ مِنْ رفعِها عنِ الناظرِ عندَ قصدِ النظرِ ، ومِنْ إرخائِها علىٰ جميعِ العينِ عندَ إرادةِ إمساكِهِ النظرَ إلىٰ ما تؤذي رؤيتُهُ ديناً أو دنيا ، ولم يجعلْ شَعَرَها طَبَقاً واحداً لينظرَ مِنْ خِلالِها .

ثم خلقَ شفتينِ ينطبقانِ على الفمِ ، يصونانِ الحلْقَ والفمَ مِنَ الرياحِ والغبارِ ، وينفتحانِ بسهولةٍ عندَ الحاجةِ إلى الانفتاحِ ، ولما فيهما أيضاً مِنْ كمالِ الزينةِ وغيرِها .

ثم خلقَ بعدَهما الأسنانَ ؛ ليتمكَّنَ بها مِنْ قطْعِ مأكولِهِ وطحنِهِ ، وجعلَ اللسانَ آلةً يجمعُ بهِ ما تفرَّقَ مِنَ المأكولِ في أرجاءِ الفمِ ؛ ليتمكَّنَ تسهيلُهُ للابتلاعِ بطحْنِ الأرحاءِ ، وخلقَ فيهِ معنى الذوقِ لكلِّ مأكولٍ ومشروبٍ ، **ولم يخلقْ جلَّ وعلا الأسنانَ في أوَّلِ الخِلقةِ** ؛ لئلا يضرَّ بأُمِّهِ في حالِ رضاعِهِ بالعضِّ ، ولأنَّهُ لا يحتاجُ لها حينَئذٍ ؛ لضَعفِهِ عمَّا كثُفَ مِنَ الأغذيةِ التي تفتقرُ إلى الأسنانِ ، فلمَّا ترعرعَ وصلحَ

للغذاءِ خلقَ له الأسنانَ ، وجعلَها نوعينِ ؛ بعضُها محدودةُ الأطرافِ ؛ وهي التي للقطعِ يقطعُ بها المأكولَ ، وبعضُها منبسطةٌ ؛ وهي التي للطحنِ ، فسبحانَهُ ما أكثرَ عجائبَ صنعِهِ ! وأوسعَ الآياتِ الدالَّةَ عليهِ ! ولـٰكنَّا لا نبصرُ شيئاً إلا بتوفيقِ اللهِ تعالىٰ .

ثم لمَّا كانَ المأكولُ شديداً كثيفاً ، ولم يكنْ ليجريَ في الفمِ إلى الحلْقِ وهو كذلكَ علىٰ يبسِهِ . . أنبعَ اللهُ تعالىٰ في الفمِ عيناً نبَّاعةً على الدوامِ ، أحلىٰ مِنْ كلِّ حلْوٍ[1] ، وأعذبَ مِنْ كلِّ عذبٍ ، فيحرِّكُ اللسانُ الغذاءَ ويمزجُهُ بذلكَ الماءِ ، فيعودُ زَلَقاً فينحدرُ في الحلْقِ بلا مؤنةٍ ، ولهـٰذا إذا أعدمَ اللهُ سبحانَهُ تلكَ العينَ بخلْقِ جفوفٍ مِنَ المرضِ . . لم يمضِ على الحلْقِ شيءٌ ، وإنْ مضىٰ فبمشقَّةٍ عظيمةٍ ، **ومِنْ عجيبِ هـٰذهِ العينِ** : أنَّها معَ عدمِ انقطاعِها لم يكنْ ماؤُها يملأُ الفمَ في كلِّ وقتٍ حتىٰ يتكلَّفَ الإنسانُ مؤنةً عظيمةً في طرحِ ذلكَ عنهُ ، بل جرَتْ علىٰ وجْهٍ أُلجِمَتْ فيهِ أنْ تتعدَّىٰ وجْهَ منفعتِها ، ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون : ١٤] .

ثم خلقَ أظفارَ اليدينِ والرِّجْلينِ لتشتدَّ بها أطرافُها ؛ لكثرةِ حركتِها والتصرُّفِ بها في الأمورِ ، وليَحُكَّ بها وينتفعَ بها في موضعِ الحاجةِ ، وانظرْ إلىٰ خلْقِ الأصابعِ ، وجعلِها مُفرَّقةً ذاتَ مفاصلَ ؛ ليتمكَّنَ بذلكَ مِنَ قبضِها وبسْطِها بحسَبِ الحاجةِ ، ولمَّا كانَ الشَّعَرُ والظُّفُرُ ممَّا يطولُ لما في طولِهما مِنَ المصالحِ لبعضِ الناسِ وفي بعضِ الأوقاتِ ، وكانَ

(١) **المراد بذلك** : لازمُهُ؛ وهو عدم السآمة من ذلك الماء . « حامدي » (ص١٩٢) .

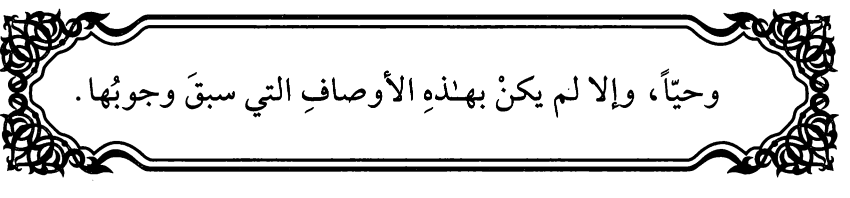
جزُّهُما ممَّا يُحتاجُ إليهِ في بعضِ الأوقاتِ . . لم يُجعلا كسائرِ الأعضاءِ في تألُّمِ الإنسانِ بقطعِهما ، **فانظرْ إلىٰ دقائقِ هـٰذا الصنعِ الجليلِ ، وحسْنِ معاملةِ المولى الرحيمِ هـٰذا العبدَ الكفورَ** ، إلا مَنْ عصمَهُ اللهُ باللُّطْفِ الجميلِ .

ثم هـٰكذا كلُّ عظْمٍ وعِرْقٍ وقليلٍ أو كثيرٍ مِنَ الجسدِ علىٰ هـٰذهِ الحكمةِ وأكثرَ ، وقد أشرنا إلىٰ نزرٍ يسيرٍ مِنْ بحرٍ لا ساحلَ لهُ ، **هـٰذا في جسدِ الإنسانِ وحدَهُ** .

ثم إذا تتبَّعْتَ عجائبَ الملكِ في الأرضينَ وسائرِ حيواناتِها وأشْجارِها ونباتِها ، **ثم** عجائبَ الملكِ في السماواتِ وملائكتِها وعرشِها وكرسيِّها ، **ثم** عجائبَ الجنَّةِ وسُكَّانِها ، **ثم** أهوالَ النيرانِ وعِظَمَ زبانيتِها واختلافَ أنواعِ العذابِ لأهلِها . . اطَّلعْتَ علىٰ ما تتحيَّرُ فيهِ العقولُ ، وتَدْهَشُ لسماعِهِ الألبابُ ، ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [غافر : ٥٧] .

هـٰذا ؛ وكلُّ ما اطَّلعَ عليهِ جميعُ البشرِ مِنْ ذلكَ شيءٌ يسيرٌ جدّاً ، لا بالَ لهُ في جنبِ ما غابَ عنهم مِنْ مُلْكِ اللهِ تعالىٰ[1] .

[اللهُ تعالىٰ حيٌّ]



(١) في هامش (ب) : (بلغت) .

يعني : ويجبُ أيضاً لصانعِكَ أنْ يكونَ حيّاً ، وإلا لزمَ ما ذكرَ .

وبيانُ الملازمةِ : أنَّ تلكَ الأوصافَ السابقةَ ـ وهي كونُهُ قادراً وما بعدَهُ ـ مشروطةٌ عقلاً بكونِ المتَّصِفِ بها حيّاً ، فلو قُدِّرَ عدمُهُ لوجبَ عدمُها ؛ لوجوبِ انتفاءِ المشروطِ عندَ انتفاءِ شرطِهِ ، لٰكنَّ انتفاءَ تلكَ الأوصافِ المشروطةِ محالٌ ؛ لوجوبِها على ما تقدَّمَ ، فنفْيُ شرطِها ـ وهو كونُهُ تعالىٰ حيّاً ـ محالٌ .

[اللهُ تعالىٰ سميعٌ بصيرٌ متكلِّمٌ]

> وسميعاً بصيراً مُتكلِّماً ، وإلا لاتَّصفَ لكونِهِ حيّاً بأضدادِها ، وأضدادُها آفاتٌ ونقصٌ ، وهي عليهِ محالٌ ؛ لاحتياجِهِ حينَئذٍ إلىٰ مَنْ يُكمِّلُهُ ، كيفَ وهو الغنيُّ بإطلاقٍ ، المفتقِرُ إليهِ ما سواهُ على العمومِ ؟!

أي : ويجبُ لصانعِكَ أنْ يكونَ سميعاً بصيراً مُتكلِّماً ؛ لأنَّ كلَّ حيٍّ قابلٍ لصفةٍ فإنَّهُ لا يخلو عنها إلا إلىٰ مثلِها أو ضدِّها ؛ لما عرفتَ ـ فيما سبقَ ، وسنعيدُهُ فيما يأتي[1] ـ مِنِ استحالةِ عروِّ القابلِ عن جنسِ المقبولِ .

ودليلُ أنَّ كلَّ حيٍّ قابلٌ للاتصافِ بهٰذهِ الصفاتِ أو أضدادِها :

---

(١) انظر ما سبق (ص ٢٢٦) ، وما سيأتي (ص ٣٤٧) في مبحث قدم الصفات .

امتناعُ اتصافِ الموتىٰ بها ، وصحَّةُ اتصافِ الأحياءِ بها ، فالمصحِّحُ إذاً لقَبولِ هـٰذهِ الصفاتِ : إمَّا الحياةُ ، أو أمرٌ يلازمُ الحياةَ ، وأيّاً ما كان يلزمُ عليهِ قَبولُ اتِّصافِ كلِّ حيٍّ بها ، فإذا لم يتَّصِفِ الحيُّ بكونِهِ سميعاً بصيراً مُتكلِّماً . . لزمَ أنْ يتَّصفَ بأضدادِها ؛ وهي كونُهُ أصمَّ أعمىٰ أبكمَ ، لـٰكنْ هـٰذهِ الأضدادُ في حقِّهِ تعالىٰ مستحيلةٌ ؛ لكونِها آفاتٍ ونقائصَ ، وهو جلَّ وعلا مُنزَّهٌ عن كلِّ نقصٍ نقلاً وعقلاً ؛ لأنَّ الناقصَ مُفتقِرٌ إلىٰ مَنْ يُكمِّلُهُ ، وذلكَ يستلزمُ حدوثَهُ ، **والحدوثُ والافتقارُ** علىٰ واجبِ الوجودِ الغنيِّ بإطلاقٍ المفتقِرِ إليهِ كلُّ ما سواهُ[١] . . **مستحيلانِ على الضرورةِ** ، ويلزمُ علىٰ تقديرِ تلكَ النقائصِ أنْ يكونَ المخلوقُ المتَّصفُ بالكمالاتِ أضدادِها . . أكملَ مِنَ الخالقِ ! وذلكَ ممَّا لا يُعقَلُ .

[أدلَّةُ كونِهِ تعالىٰ سميعاً بصيراً متكلِّماً سمعيَّةٌ]

والتحقيقُ : الاعتمادُ في هـٰذهِ الثلاثةِ على الدليلِ السمعيِّ ؛ لأنَّ ذاتَهُ تعالىٰ لم تُعرَفْ حتىٰ يُحكَمَ في حقِّهِ بأنَّهُ يجبُ الاتصافُ بأضدادِها عندَ عدمِها .

---

(١) هـٰذا مخالف لما في المتن ؛ لأنه جعل الغنىٰ دليلاً علىٰ نفي الاحتياج ، وهنا جعل الحدوث مستحيلاً باعتبار ذاته ، لا من حيث معارضته لوجوب الغنىٰ له . « حامدي » (ص١٩٤) .

يعني : أنَّ الاعتمادَ في ثبوتِ تلكَ الأوصافِ على الدليلِ العقليِّ ؛ مِنْ كونِ تلكَ الأوصافِ كمالاتٍ ، فيجبَ اتصافُهُ بها ، وإلا لاتَّصفَ بأضدادِها ، فيكونَ ناقصاً ؛ لأنَّهُ قد فاتَهُ الكمالُ ، وفوتُ الكمالِ نقصانٌ . . ضعيفٌ ؛ لأنَّهُ إنَّما ثبتَ لتلكَ الأوصافِ الكمالُ في الشاهدِ ، **ولا يلزمُ مِنْ كونِ الشيءِ كمالاً في الشاهدِ أنْ يكونَ في الغائبِ كذلكَ** .

ألا ترىٰ أنَّ اللَّذةَ والألمَ في الشاهدِ كمالٌ ، وهما ممتنعانِ على اللهِ تعالىٰ ؛ لأنَّهما مِنْ عوارضِ الأجسامِ ، **وذاتُهُ جلَّ وعلا لم تُعرَفْ حتىٰ يُعلَمَ أنَّ هـٰذهِ الأوصافَ كمالاتٌ في حقِّهِ تعالىٰ يصحُّ اتصافُهُ بها** ، بحيثُ يلزمُ إذا لم يتَّصفْ بها أنْ يتَّصفَ بأضدادِها ، وإنَّما نعرفُ مِنْ صفاتِهِ جلَّ وعلا بالعقلِ ما دلَّتْ عليهِ أفعالُهُ ، **فإنْ لم يدلَّ الفعلُ لجأْنا إلى السمعِ** ، **فإنْ لم يَرِدْ وجبَ الوقفُ** .

ولا شكَّ أنَّ السمعَ واردٌ في هـٰذهِ الصفاتِ الثلاثِ ؛ **فمنهُ في إثباتِ كونِهِ تعالىٰ سميعاً بصيراً** : قولُهُ تعالىٰ : ﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ [طه : ٤٦] ، وكقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾ [الشورىٰ : ١١] ، وكقولِهِ جلَّ وعلا : ﴿ أَلَمۡ يَعۡلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ﴾ [العلق : ١٤] ، وكقولِهِ جلَّ اسمُهُ : ﴿ ٱلَّذِي يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ﴾ [الشعراء : ٢١٨] ، واحتجاجُ إبراهيمَ عليهِ السلامُ في نفْيِ إلـٰهيَّةِ الأصنامِ بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ ﴾ [مريم : ٤٢] ، فلو كانَ معبودُهُ كذلكَ لم تتمَّ لهُ حُجَّةٌ ، وقد قالَ تعالىٰ : ﴿ وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ ﴾ [الأنعام : ٨٣] .

وإذا ثبتَ أنَّ الاتصافَ بهاتينِ الصفتينِ **لا يتوقَّفُ عقلاً على**

الاتصالاتِ الجسمانيَّةِ ، ودلَّ التصريحُ بهما علىٰ أنَّهما صفتا كمالٍ . . وجبَ اعتقادُ ما دلَّتْ عليهِ الآيُ ، ولا محوجَ للتأويلِ لا عقلاً ولا سمعاً ، وحملُ اللفظِ على احتمالِهِ البعيدِ مجازٌ ، وشرطُهُ القرينةُ ، ومعَ عدمِها لا يجوزُ المصيرُ إليهِ ؛ لما فيهِ مِنْ إثباتِ المشروطِ بدونِ شرطِهِ ، **فتعيَّنَ البقاءُ معَ تلكَ الظواهرِ** ، **وهٰكذا القولُ في جميعِ ما وردَ مِنْ أحكامِ الآخرةِ** ، متىٰ كانَ ظاهرُهُ جائزاً وجبَ اعتقادُهُ ، إلا أنْ يدلَّ دليلٌ على امتناعِهِ .

وأمَّا دليلُ كونِهِ تعالىٰ مُتكلِّماً مِنَ السمعِ : فقالَ الإمامُ الفخرُ : (أجمعَ الأنبياءُ والرُّسُلُ علىٰ كونِهِ تعالىٰ مُتكلِّماً)[1] .

قالَ ابنُ التِّلِمْسانيِّ : (وقد أجمعَ المسلمونَ أيضاً علىٰ ذلكَ على الجملةِ ، وإنِ اختلفوا في تفسيرِ الكلامِ)[2] .

فإنْ قيلَ : يَرِدُ علىٰ إثباتِ كونِهِ جلَّ وعلا مُتكلِّماً بطريقِ السمعِ أنْ يُقالَ : إنَّ قولَ الرسولِ لا يدلُّ ما لم يثبتْ صدقُهُ ، ولا يثبتُ صدقُهُ إلا بالمعجزةِ ، والمعجزةُ لا تثبتُ ما لم يثبتْ كونُ الباريِ تعالىٰ مُتكلِّماً ،

---

(١) قاله في « معالم أصول الدين » (ص ٧١) ، قال حجة الإسلام في « الاقتصاد في الاعتقاد » (ص٢٤٩) : (ومن أراد إثبات الكلام بالإجماع ، أو بقول الرسول . . فقد سام نفسه خطة خسف ؛ لأن الإجماع يستند إلىٰ قول الرسول ، ومن أنكر كون الباري متكلماً فبالضرورة ينكر تصور الرسول ؛ إذ معنى الرسول : المبلغ لكلام المرسل) ، واختار طريقة إمام الحرمين بكونه كمالاً يجب إثباته .

(٢) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٢٢) .

فإنَّ دلالةَ المعجزةِ تتنزَّلُ منزلةَ قولِ اللهِ تعالىٰ لمدَّعي الرسالةِ : صدقْتَ ، أو : أنتَ رسولي ، فما لم يثبتِ الكلامُ الصِّدْقُ للهِ تعالىٰ لا يكونُ مُصدِّقاً لرسلِهِ ، فلو أثبتنا الكلامَ لهُ تعالىٰ بالسمعِ . . لدارَ .

قلتُ : قالَ ابنُ التِّلِمْسانيِّ : (إنَّهُ سؤالٌ قويٌّ ، **وجوابُهُ** : أنَّ مَنِ ادَّعىٰ أنَّهُ رسولُ الملِكِ بمرأىً مِنَ الملِكِ ومسمعٍ ، وقالَ : آيةُ صدقي أنْ يُغيِّرَ الملِكُ عادتَهُ المألوفةَ ، ويفعلَ كذا ، ثم قالَ : أيُّها الملِكُ ؛ إنْ كنتُ صادقاً في دعوايَ فافعلْ لي ذلكَ ، ففعلَ ذلكَ على الوجهِ الذي التمسَهُ . . فيعلمُ جميعُ الحاضرينَ أنَّهُ رسولُهُ ، وأنَّهُ صادقٌ ، وإنْ كانَ فيهم مَنْ ينفي كلامَ النفسِ ، ويكفي في العلمِ بتصديقِهِ إيجادُهُ للفعلِ الدالِّ علىٰ إرادةِ تصديقِهِ كما يدلُّ التخصيصُ في الأفعالِ علىٰ إرادةِ وقوعِها علىٰ ذلكَ الوجْهِ .

وقولُهم : إنَّ المعجزةَ تتنزَّلُ منزلةَ التصديقِ بالقولِ . . مُسلَّمٌ ، ولـٰكنْ تتنزَّلُ منزلةَ المواضعةِ علىٰ قولٍ يدلُّ علىٰ إرادةِ ذلكَ كما تدلُّ بعضُ الإشاراتِ علىٰ ذلكَ ، **والكلامُ المُستدَلُّ علىٰ ثبوتِهِ للهِ تعالىٰ بالسمعِ في دعوى الأشعريَّةِ هو القولُ النفسيُّ ، والنزاعُ فيه ، لا في العباراتِ الحادثةِ المتواضعِ عليها** ، والأفعالُ كثيراً ما تدلُّ على الإراداتِ وإنْ لم تُوضَعْ لذلكَ ، نظراً إلى العاداتِ ، والمعجزةُ كذلكَ)[1] .

وقدِ احتجَّ الأستاذُ أبو إسحاقَ علىٰ أنَّهُ تعالىٰ مُتكلِّمٌ : بأنَّهُ سبحانَهُ مَلِكٌ ، ولا يتمُّ الملكُ إلا بأمرٍ ونهْيٍ ، ولجوازِ تردُّدِ الخلائقِ بينَ أمرٍ مطاعٍ

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٢٢) .

ونهْيٍ مُتَّبعٍ[1] ، وقالَ : كلُّ صفةٍ جائزةٍ لا بدَّ وأنْ تستندَ إلىٰ صفةٍ أزليَّةٍ ، وإلا استحالَ ما عُلِمَ جوازُهُ ، ويستحيلُ ردُّ الأمرِ والنهْيِ إلى الإرادةِ أو العلمِ وسائرِ الصفاتِ غيرِ الكلامِ النفسيِّ علىٰ ما سنبيِّنُهُ عند إثباتِ صفةِ الكلامِ في فصلِ إثباتِ صفاتِ المعاني[2] ، فيجبُ إثباتُهُ للهِ تعالىٰ .

والطريقةُ الأولىٰ تؤولُ إلىٰ نفْيِ النقائصِ ، وقد عرفتَ ما في الاستنادِ في نفْيِها إلى العقلِ .

والاعتراضُ على الثانيةِ أنْ يُقالَ : لا مانعَ أنْ يكونَ هـٰذا الجوازُ لتردُّدِ الخلائقِ بينَ أمرٍ مطاعٍ ونهْيٍ متَّبعٍ يستندُ إلىٰ صحَّةِ أمرِ بعضِنا لبعضٍ .

فإنْ قيلَ : يلزمُ عليهِ الدورُ أوِ التسلسلُ ؛ لأنَّا ننقلُ الكلامَ إلى الآمرِ منَّا الذي استندَ إليهِ المأمورُ المطيعُ لهُ ؛ فإنَّهُ يجوزُ أنْ يكونَ ذلكَ الآمرُ أيضاً مأموراً مطيعاً لغيرِهِ ، فإنْ كانَ الغيرُ مأمورَهُ لزمَ الدورُ ، وإلا لزمَ التسلسلُ .

قلنا : لا يلزمُ ذلكَ إلا لو كانَ يجبُ أنْ يكونَ كلُّ شخصٍ آمراً ومأموراً ، أمَّا مطلقُ الجوازِ فيكفي في صحَّتِهِ ما سبقَ .

واحتجَّ الأستاذُ أيضاً علىٰ إثباتِ الخبرِ للهِ تعالىٰ : بأنَّ كلَّ عالمٍ يجدُ

---

(١) في هامش (ب) مصححة : (وبجواز) بدل (ولجواز) ، والمثبت موافق لما في « شرح المعالم » (ص٣٢٥) ، وقد نعت الإمام الغزالي في « الاقتصاد في الاعتقاد » (ص٢٤٨) صاحب هـٰذا المسلك بأنه في شطط ، وبالمصادرة على المطلوب .

(٢) سيأتي (ص ٣٧٢) .

في نفسِهِ حديثاً مطابقاً لمعلومِهِ بالضرورةِ ، ولا معنىٰ لكلامِ النفسِ إلا ذلكَ .

واعترضَهُ شرفُ الدينِ بنُ التِّلِمْسانيِّ : بأنَّهُ إثباتُ قضيةٍ كليَّةٍ عامَّةٍ تشملُنا وتشملُ البارئَ جلَّ وعلا مِنْ قضايا جزئيةٍ وجدانيةٍ قد لا يساعدُ الخصمُ علىٰ تسليمِهِ ، وأخذُ القضايا الكليَّةِ مِنَ المحسوساتِ والوجدانياتِ لا يتمُّ إلا باستقراءِ عاداتٍ ، وإثباتُ أحكامِ اللهِ تعالىٰ وصفاتِهِ لهُ لا تُؤخَذُ مِنَ القضايا العاديَّاتِ ، فالوجْهُ الاعتمادُ على السمعِ ، وسننقِّحُ إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ معنى الكلامِ القديمِ الموصوفِ بهِ جلَّ وعلا[1] .

[كونُهُ عليماً لا يُغني عن كونِهِ سميعاً بصيراً]

ولا يُستغنىٰ بكونِهِ تعالىٰ عالماً عن كونِهِ سميعاً بصيراً ؛ لما نجدُهُ ضرورةً مِنَ الفرقِ بينَ علمِنا بالشيءِ حالَ غَيبتِهِ عنَّا ، وبينَ تعلُّقِ سمعِنا وبصرِنا بهِ قبلُ .

اعلمْ : أنَّ العقلاءَ قدِ اختلفوا في معنىٰ هاتينِ الصفتينِ ؛ **فذهبَ الجبائيُّ وابنُهُ** ومَنْ تبعَهما إلىٰ أنَّ معنى السميعِ والبصيرِ شاهداً وغائباً هو الحيُّ الذي لا آفةَ بهِ ، **وهـٰذا باطلٌ ؛ فإنَّ الحياةَ ليسَتْ مِنَ الصفاتِ**

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٢٦) ، وجاء في هامش (ب) : (بلغت) .

المتعلِّقةِ ، والسمعُ والبصرُ مِنَ الصفاتِ المتعلِّقةِ ، وسلبُ الآفةِ لا اختصاصَ لهُ بغيرِ مَنْ سُلِبَتْ عنهُ ، ولأنَّ الإنسانَ يُحِسُّ مِنْ نفسِهِ كونَهُ سميعاً بصيراً ، والعدمُ لا يُحِسُّ ، ولأنَّهُ لو صحَّ ذلكَ لصحَّ أنْ يُقالَ : العالمُ والقادرُ هو الحيُّ الذي لا آفةَ بهِ ، ولم يقولوا بهِ .

وذهبَتِ **الفلاسفةُ** إلىٰ أنَّ معنى الرؤيةِ تأثُّرُ الحدقةِ بسببِ ارتسامِ صورةِ المبصَرِ فيها ، **ولهم قولانِ** :

أحدُهما : أنَّ المدرَكَ لنا نفسُ المثالِ المنطبعِ ، وهو الشيءُ المطابقُ لما في الخارجِ ، الخالي عنِ المادَّةِ[1] .

والثاني : أنَّ المدرَكَ لنا عينُ ذلكَ الشيءِ بواسطةِ المثالِ المنطبعِ في الرطوبةِ الجليديَّةِ المؤدِّيةِ إلى الحسِّ المشتركِ ؛ الذي هو مُركَّبٌ مِنْ عضلتينِ مجوَّفتينِ علىٰ صورةِ صليبٍ في مُقدَّمِ الدماغِ .

قالوا : **وأمَّا السمعُ** : فإنَّ الصوتَ وما يتركَّبُ مِنَ الحروفِ والأصواتِ إذا صادمَتِ الهواءَ الراكدَ في الصِّماخِ المجاورِ للعصبةِ المفروشةِ في أقصى الصِّماخِ ، الممدودةِ عليهِ كالجلدِ على الطبلِ . . حصلَ فيها طنينٌ ، فتشعرُ بهِ القُوَّةُ المُدرِكةُ المُودعةُ في تلكَ العصبةِ علىٰ رأيٍ ، أو تؤدِّيهِ إلى الحسِّ المشتركِ علىٰ رأيٍ ، والحسُّ المشتركُ علىٰ هـٰذا الرأيِ كحوضٍ تصبُّ فيهِ خمسةُ أنابيبَ ؛ وهي الحواسُّ

---

(١) قوله : (الخالي) : صفة لـ (الشيء) ، وذلك لأن مادة المرئي كالإنسان لا يمكن ارتسامها في العين ، وإنما يرتسم فيها مثال له خالٍ عن المادة ، فهو مجرد خيال مطابق له . « حامدي » (ص٢٠١) .

الخمسُ ، ولذا سُمِّيَ مشتركاً ، والنفسُ هي المُدرِكةُ بواسطتِهِ كلوحٍ تقرؤُهُ .

ومذهبُ أهلِ السنَّةِ : أنَّ السمعَ والبصرَ إدراكانِ لا يتوقَّفانِ إلا علىٰ وجودِ محلٍّ يقومانِ بهِ ، واختصاصُ بعضِ الأشياءِ بالإدراكِ في حقِّنا إنَّما هو بإجراءِ اللهِ عادتَهُ بخلْقِ ذلكَ فيهِ أو عندَهُ ، وحُجَّتُهم : أنَّ قَبولَ المحلِّ للإدراكِ نفسيٌّ لهُ ، فلوِ اشتُرِطَ فيهِ شرطٌ لزمَ توقُّفُ الصفةِ النفسيَّةِ علىٰ شرطٍ ، وهو محالٌ .

وقد اعترضَ الإمامُ علىٰ مَنْ قالَ : إنَّ الرؤيةَ بسببِ الانطباعِ : بأنَّا نرىٰ نصفَ كرةِ العالمِ ، وانطباعُ العظيمِ في الصغيرِ محالٌ[1] ، وهـٰذا الإلزامُ صحيحٌ علىٰ مَنْ يقولُ : إنَّ المُدرَكَ المثالُ المنطبعُ ، لا مطابقُهُ الخارجيُّ ، لا بالنسبةِ لِمَنْ يقولُ : إنَّ المنطبعَ واسطةٌ للإدراكِ ، وألزمَهمُ الإمامُ أيضاً عدمَ رؤيةِ الأطوالِ والعُروضِ ؛ لاستحالةِ ارتسامِ هـٰذهِ الأبعادِ في نقطةِ الناظرِ[2] .

واعترضَهُ ابنُ التِّلِمْسانيِّ : بأنَّهُ إنْ أرادَ الانطباعَ بكيفيةِ العِظَمِ . . فهو مِنْ معنىٰ ما قبلَهُ وإنْ أرادَ مطلقَ الانطباعِ ، لأنَّ الناظرَ نقطةٌ ، والنقطةُ لا امتدادَ لها ، فكيفَ ينطبعُ فيها ما لهُ امتدادٌ . . فيُقالُ : إنَّما يمتنعُ لو كانَتْ كرةً حقيقةً بحيثُ لا يقابلُ البسيطَ منها إلا نقطةٌ[3] ، أمَّا

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣١٨) .

(٢) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣١٩) .

(٣) البسيط : الجوهر الفرد ، قوله : (إلا نقطة) أي : من السطح الذي توضع عليه . « حامدي » (ص٢٠٣) .

إذا كانَ فيها انبطاحٌ معَ استدارتِها كالبيضةِ مثلاً . . فلا مانعَ مِنِ انطباعِ المثالِ الصغيرِ المطابقِ للكبيرِ بحسَبِ العادةِ[1] .

وألزمَ الإمامُ أيضاً على القولِ بالانطباعِ في السمعِ : ألا تُعرَفَ جهةُ الصوتِ ، وفيهِ نظرٌ ، وألا تُسمَعَ الحروفُ وراءَ الجدارِ ، وفيهِ أيضاً بحثٌ[2] .

هٰذا ما يتعلَّقُ بالسمعِ والبصرِ علىٰ قولِ الفلاسفةِ .

وذهبَ **أبو القاسمِ الكعبيُّ وأبو الحسينِ البصريُّ** إلىٰ ردِّهما إلى العلمِ بالمبصَراتِ والمسموعاتِ ؛ كالشهيدِ والخبيرِ ، فإنَّهما يرجعانِ إلىٰ تعلُّقِ العلمِ علىٰ وجْهٍ خاصٍّ .

وقدِ احتجَّ الفخرُ علىٰ ردِّ هٰذهِ المقالةِ[3] : بأنَّا إذا علمنا شيئاً ثم أبصرناهُ أو سمعناهُ . . **وجدنا بينَ الحالتينِ تفرقةً بديهيةً** ، وذلكَ ممَّا يدلُّ أنَّ الإبصارَ والسماعَ مغايرٌ للعلمِ ، وإلىٰ هٰذهِ الحُجَّةِ أشرتُ في أصلِ العقيدةِ بقولي : (**لما نجدُهُ ضرورةً** . . .) إلىٰ آخرِهِ ، إلا أنِّي فرضتُ تأخُّرَ العلمِ بالشيءِ عن تعلُّقِ السمعِ والبصرِ بهِ ، والإمامُ فرضَ العكسَ ، ولا فرقَ في الحُجَّةِ بينَ الوجهينِ .

واعترضَ شرفُ الدينِ بنُ التِّلِمْسانيِّ هٰذهِ الحُجَّةَ : بأنَّ مُجرَّدَ التفرقةِ لا ينتجُ أنْ تكونَ التفرقةُ بينَهما تفرقةً نوعيَّةً ، ولا أنَّهما نوعانِ

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣١٩) .
(٢) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣١٩ـ ٣٢٠) .
(٣) انظر « معالم أصول الدين » (ص٧٠) .

خارجانِ عن نوعِ العلمِ وهو محلُّ النزاعِ ، ولا مانعَ مِنْ رجوعِ التفرقةِ إلىٰ كثرةِ المتعلَّقاتِ وقلَّتِها ؛ فإنَّ البصرَ يتعلَّقُ بالهيئاتِ الاجتماعيةِ ، ولا يتعلَّقُ العلمُ بذلكَ في حالِ الغَيبةِ ، ولذلكَ يُقالُ : ليسَ الخبرُ كالعِيانِ ، **أو يُقالُ** : ما المانعُ مِنْ رجوعِ التفرقةِ إلى اختلافِ محلِّ العِلمينِ ، فعندَ الرؤيةِ يكونُ العلمُ حاصلاً بالقلبِ والعينِ ، وعندَ الغَيبةِ يبقىٰ في القلبِ بخلقِ أمثالِهِ ، ويُعدَمُ مِنَ العينِ ؟[1] .

وللشيخِ أبي الحسنِ الأشعريِّ قولانِ :

أحدُهما : أنَّهما إدراكانِ يخالفانِ العلمَ بجنسِهما ، معَ مشاركتِهما للعلمِ في أنَّهما صفتانِ كاشفتانِ يتعلَّقانِ بالشيءِ علىٰ ما هو عليهِ .

والقولُ الثاني[2] : أنَّهما مِنْ جنسِ العلمِ[3] ، إلا أنَّهما لا يتعلَّقانِ إلا بالموجودِ المعلومِ ، والعلمُ يتعلَّقُ بالموجودِ والمعدومِ والمطلقِ والمقيدِ .

وكلاهما معَ ذلكَ صفتانِ زائدتانِ علىٰ علمِهِ تعالىٰ ، واحتجَّ علىٰ ذلكَ بما احتجَّ بهِ الفخرُ .

قالَ ابنُ التِّلِمْسانيِّ : (وما ذكرناهُ مِنَ الإشكالِ واردٌ عليهِ ، ومَنْ قالَ مِنَ المعتزلةِ : إنَّهُ سميعٌ بصيرٌ لنفسِهِ . فهو يردُّهُما إلى العلمِ ،

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣١٦) .

(٢) هـٰذا القول هو المشهور عنده ، وهو مذهب الإسفراييني ومختار ابن الحاجب « عكاري » (ق ١٤٠) .

(٣) جنس العلم هنا هو الكشف ، فكلٌّ من العلم والسمع والبصر صفاتٌ كاشفة .

وصارَ بعضُ المعتزلةِ إلىٰ أنَّ البارئَ جلَّ وعلا عمَّا يقولُ الظالمونَ علوّاً كبيراً لا يَرىٰ ، كما أنَّهُ لا يُرىٰ ، وهو قياسُ مذهبِهم في اشتراطِ اتصالِ الأشعةِ ، وانبعاثِها مِنْ بِنْيَةٍ مخصوصةٍ ، والمقابلةِ أو ما في حكمِها في الرؤيةِ ، وسيأتي إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ في فصْلِ الرؤيةِ إبطالُ مذهبِهم في ذلكَ بأشبعِ قولٍ[1] .

[تحقيقُ كونِهِ تعالىٰ مُدرِكاً]

وبهـٰذا يثبتُ كونُهُ مُدْرِكاً عندَ مَنْ أثبتَهُ ، **والتحقيقُ فيهِ** : الوقفُ ؛ لما تقدَّمَ أنَّ التحقيقَ في نفْيِ النقائصِ الاعتمادُ على السمعِ ، وقد وردَ في السمعِ والبصرِ والكلامِ ، ولم يردْ في الإدراكِ ، وجزمَ بعضُهم بنفْيِهِ لمَّا رآهُ ملزوماً للاتصالِ بالأجسامِ؛ يعني: ويدخلُ في العلمِ، والحقُّ: أنَّهُ لا يستلزمُهُ.

وبالجملةِ : فمجموعُ ما فيهِ ثلاثةُ أقوالٍ ، وأقربُها الوقفُ كما قدَّمناهُ .

الإشارةُ بـ (هـٰذا) راجعةٌ إلىٰ دليلِ كونِهِ تعالىٰ سميعاً بصيراً ؛ وهو كونُهما كمالينِ في حقِّ الحيِّ زائدينِ على العلمِ ؛ للتفرقةِ الضروريةِ بينَ العلمِ وبينَهما ، **وهـٰذا المعنىٰ ثابتٌ للإدراكِ ، فيجبُ**

---

(1) سيأتي (ص ٤٨٢) .

ثبوتُهُ عندَ مَنْ سلكَ هٰذا الطريقَ العقليَّ ، وقد قدَّمْنا ما في ذلكَ[1] ، ويعنونَ بالإدراكِ : إدراكَ الملموساتِ والمشموماتِ والمذوقاتِ .

فقولي : (وبهٰذا يثبتُ كونُهُ مُدْرِكاً عندَ مَنْ أثبتَهُ) معناهُ : أنَّ دليلَ الإدراكِ عندَ القائلينَ بهِ أنْ قالوا : إنَّ الإدراكاتِ المتعلقةَ بهٰذهِ الأشياءِ زائدةٌ على العلمِ بها ؛ للتفرقةِ الضروريةِ بينَهما كما سبقَ قبلُ في زيادةِ إدراكِ السمعِ والبصرِ على العلمِ ، وإذا كانَتْ زائدةً على العلمِ . . لا يُستغنىٰ بهِ عنها ، وهي كمالاتٌ ، وكلُّ حيٍّ فهو قابلٌ لها ، فإذا لم يتَّصفْ بها اتَّصفَ بأضدادِها ، وأضدادُها نقصٌ ؛ لأنَّ فيها فوتَ كمالٍ ، والنقصُ في حقِّهِ جلَّ وعلا محالٌ ، فوجبَ أنْ يتَّصفَ بتلكَ الإدراكاتِ زائدةً علىٰ علمِهِ جلَّ وعلا ، لٰكنْ علىٰ ما يليقُ بهِ تعالىٰ مِنْ نفْيِ الاتصالِ بالأجسامِ ، ونفْيِ اللذّاتِ عن ذاتِهِ العليَّةِ والآلامِ .

ولهٰذا أجمعوا : أنَّ لفظَ الشمِّ والذوقِ واللمسِ لا يصحُّ إطلاقُهُ في حقِّهِ تعالىٰ ؛ لما يؤذنُ بهِ مِنَ الاتصالاتِ وتجدُّدِ الكيفياتِ ، وكلُّ ذلكَ في حقِّ مَنْ تنزَّهَ عنِ الحدوثِ في ذاتِهِ وصفاتِهِ . . محالٌ ، **وإنَّما الإدراكُ المتنازعُ في إثباتِهِ في حقِّهِ تعالىٰ أمرٌ وراءَ الشمِّ والذوقِ واللمسِ** ، وليسَتْ هٰذهِ الثلاثةُ نفسَ الإدراكاتِ ولا لازماً عقليّاً لها ، وإنَّما هي في حقِّنا أسبابٌ عاديةٌ ، يخلقُ اللهُ جلَّ وعلا معَها الإدراكَ غالباً .

ويدلُّ علىٰ أنَّ الإدراكَ أمرٌ زائدٌ عليها : أنَّكَ تقولُ : شَمِمْتُ التفاحةَ فلم أجدْ لها ريحاً ، وكذا : لمستُ وذقتُ فلم أجدْ ، ولو كانَ

---

(١) تقدم (ص ٢٩٠) .

الإدراكُ غيرَ زائدٍ عليها لكانَ هـٰذا اللفظُ متناقضاً .

ولمَّا اعتقدَ بعضُ العلماءِ الملازمةَ العقليَّةَ بينَ الإدراكِ وبينَها ، أو إيهامَ ذلكَ . . **منعَ أيضاً إثباتَ هـٰذهِ الإدراكاتِ لهُ جلَّ وعلا** ، وجعلَ الإحاطةَ بمتعلَّقاتِها داخلاً في علمِهِ تعالىٰ ، وإلىٰ هـٰذا القولِ أشرتُ بقولي : (**وجزمَ بعضُهم بنفيِهِ**) أي : بنفْيِ الإدراكِ المتعلِّقِ بالمشموماتِ والمذوقاتِ والملموساتِ ؛ يعني : ويُستغنىٰ عنهُ بالعلمِ ، وقولي : (**لمَّا رآهُ ملزوماً للاتصالِ**) هـٰذهِ حُجَّةُ النافي .

وقولُهُ : (**والحقُّ : أنَّهُ لا يستلزمُهُ**) أي : الإدراكُ لا يستلزمُ الاتصالَ بالأجسامِ ؛ لما عرفْتَ أنَّ الإدراكَ أمرٌ وراءَ الاتصالِ ، والاتصالُ شرطٌ فيهِ بالنسبةِ إلينا عادةً لا عقلاً .

وقولي : (**والتحقيقُ فيهِ : الوقفُ**) أي : في الإدراكِ ؛ بمعنىٰ : لا ندري أهو ثابتٌ لهُ تعالىٰ زائدٌ علىٰ علمِهِ أم لا ، فيُترَكُ الجزمُ بأحدِ الأمرينِ لعدمِ ظهورِ دليلِهِ ، **وهـٰذا القولُ مختارُ المقترَحِ وابنِ التِّلِمْسانيِّ**[1] ، **وحُجَّتُهما** : ما أشرنا إليهِ بعدُ ؛ وهو أنَّ التحقيقَ عندَهما في نفْيِ النقائصِ الاعتمادُ علىٰ دليلِ السمعِ ، وقد ثبتَ في السمعِ والبصرِ والكلامِ كما قدمناهُ فيها ، ولم يثبتْ في هـٰذا الإدراكِ ، فوجبَ الوقفُ عن إثباتِهِ ونفيِهِ .

* * *

---

(١) انظر « شرح الإرشاد » للعلامة المقترح (ص٣١٢) ، و« شرح معالم أصول الدين » (ص٣٧٦) .

صفاتُ المعاني (1)

فصلٌ

[في إثباتِ صفاتِ المعاني ، وملازمتِها للمعنويةِ]

ثم نقولُ : يتعيَّنُ أنْ تكونَ هـٰذهِ الأوصافُ السبعُ تلازمُها معانٍ تقومُ بذاتِهِ تعالىٰ ، فيكونُ قادراً بقدرةٍ ، مريداً بإرادةٍ ، ثم كذلكَ إلىٰ آخرِها .

يعني بالأوصافِ السبعِ : ما ذكرَ قبلُ مِنْ كونِهِ تعالىٰ قادراً . . . إلىٰ مُتكلِّماً ، وإنَّما لم يَعُدَّها ثمانياً بزيادةِ كونِهِ مُدْرِكاً ؛ لما رأىٰ مِنَ التنازعِ في هـٰذهِ الصفةِ الثامنةِ ، ولما نقلَ أنَّ التحقيقَ فيها الوقفُ .

وأمَّا كونُهُ قديماً وباقياً : فقد تقدَّمَ ما في ملازمتِهما لصفتيِ القدمِ والبقاءِ(2) .

واعلمْ : أنَّ هـٰذهِ الصفاتِ السبعَ التي فرغَ مِنْ برهانِ ثبوتِها تُسمَّىٰ

---

(1) **قد يقال** : لِمَ قدَّم المعنوية على المعاني وغالب الجاري في كتبهم العكس ؟ **يجابُ** : بما قاله العلامة العكاري في « حاشيته » (ق ١٤٣) : (وجه تقديم المعنوية لأنها محلُّ اتفاق ، فلما أنهى الكلام عليها أتبعها بالمعاني) .

(2) تقدم (ص ٢٣٧ ، ٢٤٤) .

لأجلِ ملازمتِها معانيَ أُخرَ هي عِلَلٌ لها : **صفاتٍ معنويةً** ، **وأحوالاً معنويةً** ، نُسِبَتْ إلى المعاني التي هي عِلَلُها ؛ ككونِهِ قادراً علَّتُهُ القدرةُ ، وككونِهِ عالماً علَّتُهُ العلمُ ، وهـٰكذا إلىٰ آخرِها ، وتُسمَّىٰ هـٰذهِ العِلَلُ الملازمةُ للمعنويَّةِ : **صفاتِ المعاني** ، **فالمعنويَّةُ** : صفاتٌ ثابتةٌ للذاتِ لا تتَّصفُ بوجودٍ ولا عدمٍ، مُعلَّلَةٌ بمعنىً قائمٍ بالذاتِ ، وعللُها صفاتٌ موجودةٌ قائمةٌ بالذاتِ مُوجِبةٌ لها حُكْماً ؛ وهو تلكَ الصفةُ المعنويَّةُ .

هـٰذا كلُّهُ على القولِ بصحَّةِ الواسطةِ بينَ الوجودِ والعدمِ .

وأمَّا على القولِ بنفْيِها : فليسَ ثَمَّ إلا الذاتُ وصفاتُ المعاني الوجوديَّةِ ، ولا معنىٰ عندَهم لكونِهِ عالماً أو قادراً إلا قيامُ العلمِ والقدرةِ بهِ ، فلا حالَ عندَ هـٰؤلاءِ لا معنويةً ولا نفسيَّةً .

وبالجملةِ : فالمتكلِّمونَ علىٰ فريقينِ : فريقٌ ينفي الحالَ ، وفريقٌ يثبتُها .

وحقيقةُ الحالِ : صفةُ إثباتٍ لا تتَّصفُ بالوجودِ ولا بالعدمِ .

فالقائلونَ بنفْيِ الأحوالِ ؛ كالشيخِ أبي الحسنِ الأشعريِّ وكثيرٍ مِنَ المحقِّقينَ : ليسَ عندهَم مِنَ الصفاتِ إلا صفاتُ المعاني .

والقائلونَ بثبوتِ الحالِ ؛ كالقاضي وإمامِ الحرمينِ : يَقسِمونَ الصفاتِ **ثلاثةَ أقسامٍ** : نفسيَّةٌ ، ومعنويَّةٌ ، ومعانٍ ، **ووجهُ الحصرِ** : أنَّ المتحقِّقَ إمَّا أنْ يتحقَّقَ باعتبارِ نفسِهِ ، أو باعتبارِ غيرِهِ ، **الأوَّلُ** : الموجودُ[1] ، **والثاني** : الحالُ ؛ وهو إمَّا أنْ يكونَ الغيرُ الذي تحقَّقَ بهِ

---

(١) أي : الوصف الموجود ؛ كالعلم والقدرة مثلاً . « عكاري » (ق ١٤٥) .

ذاتَ موصوفِهِ[1] ، أو معنىً يقومُ بموصوفِهِ ، **الأوَّلُ** : الحالُ النفسيَّةُ ، **والثاني** : الحالُ المعنويَّةُ .

وجعلَها بعضُ المتأخِّرينَ **ستةَ أقسامٍ** ، ضمَّ إلىٰ هـٰذهِ الثلاثةِ ثلاثةً أُخرَ ؛ وهي السلبيةُ ، والفعليَّةُ ، والجامعةُ لجميعِ الأقسام ، ولهم في تعريفِ هـٰذهِ الأقسامِ عباراتٌ .

[حدُّ الصفاتِ السلبيةِ]

أمَّا الصفاتُ السلبيةُ فقالوا : إنَّها عبارةٌ عن كلِّ ما يمتنعُ أنْ يُوصفَ بهِ البارئُ جلَّ وعلا .

والتحقيقُ : أنَّها عبارةٌ عن نفْيِ كلِّ ما يمتنعُ . . . إلىٰ آخرِهِ ؛ وذلكَ كسلبِ الشريكِ والجسميَّةِ والعرضيَّةِ ونحوِ ذلكَ ، **وقد تكونُ بعضُ السلوبِ جائزةً في حقِّهِ تعالىٰ ، ومنهم مَنْ يُعبِّرُ عنها بالحدوثِ**[2] ؛ وذلكَ كعفوِهِ تعالىٰ وحلمِهِ بعدَ الجنايةِ ؛ فإنَّهُ عبارةٌ عن إسقاطِ العقوبةِ معَ تحقُّقِ الجنايةِ .

[حدُّ الصفاتِ النفسيةِ]

وأمَّا الصفاتُ النفسيَّةُ فقيلَ : إنَّها عبارةٌ عن كلِّ حالٍ ثبتَتْ للذاتِ غيرَ مُعلَّلَةٍ .

---

(١) أي : حقيقة ، سواء كانت ذاتاً أو صفة ؛ فالذات كالإنسان ، فالإنسانية حال نفسي ، وشأنها أنها تتحقق بذاته وحقيقته ، والصفة كالعلم ؛ فإن تعلقه حال نفسي ، وشأنه أنه يتحقق بصفة العلم . « عكاري » (ق ١٤٥) .

(٢) أي : بالمشتق منه ؛ بأن يقول : هـٰذه الصفات حادثة . « حامدي » (ص٢١١) .

وقيلَ : هي كلُّ صفةٍ إثباتٍ للذاتِ مِنْ غيرِ معنىً زائدٍ على الذاتِ .

وقيلَ : هي كلُّ صفةٍ ثبوتيةٍ زائدةٍ على الذاتِ لا يصحُّ توهُّمُ انتفائِها معَ بقاءِ الذاتِ الموصوفةِ بها ، وهي في الحقيقةِ راجعةٌ إلىٰ شيءٍ واحدٍ .

ويمثِّلونَ النفسيةَ : بكونِهِ واجبَ الوجودِ أزليّاً أبديّاً ، وفيهِ نظرٌ[1] ، والتحقيقُ : رجوعُ هـٰذهِ الصفاتِ إلى السلبِ ، وقدْ سبقَ ذلكَ[2] ، والمحقِّقونَ يرونَ أنَّ الصفاتِ النفسيةَ لم يُعرَفْ منها في كُتُبِ الكلامِ شيءٌ[3] ، ولو عرفناها لـكُنَّا قد عرفنا الذاتَ ، ولا يعرفُ اللهَ إلا اللهُ .

وأمَّا الصفاتُ المعنويَّةُ : فهي عبارةٌ عن كلِّ حالٍ ثبتَتْ للذاتِ مُعلَّلَةً بمعنىً قائمٍ بالذاتِ .

وقيلَ : هي كلُّ صفةٍ لازمةٍ للذاتِ لأجلِ معنىً قائمٍ بالذاتِ .

---

(١) أي : فيما مثَّلوا به للنفسية ، ولا يعترض على المصنف للبحث في المثال لقول أرباب العلم : (ليس من دأب الفحول البحث في المثال) لأن أرباب العلم لم يقولوا ذلك ، والذي قالوا : (ليس من دأب الفحول الاعتماد على المثال) . « عكاري » (ق ١٤٧) .

(٢) تقدم (ص ٢٤١) .

(٣) أي : معرفة كُنْهٍ وحقيقة ، لا معرفة رسم ، وإلا فهي معروفة مسندة في كتب علم الكلام . « عكاري » (ق ١٤٧) ، فلا يبعد أن تكون معرفة حقيقة وجوده تعالىٰ منتفية عنَّا ، مع جزمنا بوجوده ، قال الإمام الرازي في « الإشارة » (ص٧٦) : (وجوده تعالىٰ مباين لوجود الخلق من جميع الوجوه ، وإذا قيل : البارئ يشارك الممكنات في الوجود . . فاعلم : أنه لا مشاركة إلا في الاسم ، وهـٰذا هو مذهب شيخنا أبي الحسن) .

وأمَّا صفاتُ المعاني : فهي عبارةٌ عن كلِّ صفةٍ قائمةٍ بموصوفٍ مُوجِبةٍ لهُ حُكْماً .

وقيلَ : هي المعاني الموجبةُ للأحوالِ .

فبينَ المعاني والمعنويَّةِ تلازمٌ عندَ أهلِ السنَّةِ تلازمَ العلَّةِ ومعلولِها .

وأمَّا صفاتُ الأفعالِ : فهي عبارةٌ عن صدورِ الآثارِ عن قدرتِهِ وإرادتِهِ جلَّ وعلا .

وأمَّا الصفاتُ الجامعةُ لجميعِ الأقسامِ : فهي عبارةٌ عن كلِّ صفةٍ تدلُّ علىٰ معنىً يندرجُ فيهِ سائرُ الأقسامِ الستةِ .

ومثالُ الصفاتِ المعنويَّةِ : كونُهُ عالماً قادراً مريداً حيّاً. . . إلىٰ آخرِها .

ومثالُ صفاتِ المعاني : العلمُ والقدرةُ والإرادةُ والحياةُ. . . إلىٰ آخرِ الصفاتِ السبعِ أوِ الثمانِ .

ومثالُ صفاتِ الأفعالِ : خلْقُ اللهِ جلَّ وعلا ورَزْقُهُ وإحسانُهُ ، ومنهم مَنْ يمثِّلُها بالأسماءِ الدالَّةِ عليها ؛ كالخالقِ والرازقِ والمحيي والمميتِ .

ومثالُ الصفاتِ الجامعةِ : عزَّةُ اللهِ تعالىٰ وجلالُهُ وعظمتُهُ وكبرياؤُهُ ، ونحوُ ذلكَ .

ومِنَ المحقِّقينَ[1] مَنْ يقسمُ صفاتِ الباريْ تعالىٰ باعتبارٍ آخرَ غيرِ

---

(١) كالإمام الرازي ومن تبعه ؛ كالعضد والسعد والبيضاوي . « حامدي » (ص٢١٤) .

ما سبقَ إلىٰ **قسمين** : **إلىٰ إضافةٍ لا وجودَ لها في الأعيانِ** ؛ كتعلُّقِ العلمِ والقدرةِ والإرادةِ ، وهي مُتغيِّرةٌ مُتبدِّلةٌ[1] ، **وإلىٰ حقيقيَّةٍ** ؛ كنفسِ العلمِ والقدرةِ والإرادةِ ، وهـٰذهِ قديمةٌ لا تتغيَّرُ ولا تتبدَّلُ .

تنبيه

[علىٰ ثبوتِ الأحوالِ عندَ القائلينَ بها]

احتجَّ القائلونَ بإثباتِ الأحوالِ وأنَّها واسطةٌ[2] بينَ الوجودِ والعدمِ : بأنَّ الوجودَ مشتركٌ زائدٌ على الماهيَّةِ **ليسَ بموجودٍ** ، وإلا لساوىٰ وجودُهُ وجودَ غيرِهِ[3] ، فيزيدُ وجودُهُ ، فننقلُ الكلامَ إلىٰ هـٰذا الوجودِ الثاني ، ثم كذلكَ ويتسلسلُ ، **ولا معدومٍ** ، وإلا لاتَّصفَ الشيءُ بنقيضِهِ ؛ إذِ المعدومُ نقيضُ الموجودِ ، فكيفَ يكونُ صفةً له ؟! **فإذاً تعيَّنَ أنَّهُ واسطةٌ** ، وهو المطلوبُ .

وأيضاً السوادُ يشاركُ البياضَ في اللونيَّةِ ، ويخالفُهُ في السواديَّةِ ، فيتغايرانِ ضرورةَ مخالفةِ ما بهِ التمايزُ لما بهِ التشاركُ ، فإمَّا أنْ يُوجَدَ هـٰذانِ الوصفانِ للسوادِ فيلزمَ قيامُ العرضِ بالعرضِ ، أو يُعدَما فيتركَّبَ

---

(١) ولا يلزم منه التغيرُ في الذات أو الصفة ، ولا قيامُ الحوادث بذاته ؛ لأن التعلق أمر اعتباري عدمي . « حامدي » (ص٢١٤) .

(٢) في (د) : (واسطة حقيقة) ، والأولىٰ : (بثبوت) لأن الإثبات فعل من الأفعال . « حامدي » (ص٢١٤) .

(٣) يعني : لو كان للوجودِ وجودٌ لساوىٰ وجودُ الوجودِ وجودَ الذات مثلاً ، ويتسلسل ، وبهـٰذا الملحظ تكون الأحوال اعتباراتٍ ، لا فوق الاعتبار ودون الوجود الخارجي .

الموجودُ مِنَ المعدومِ ، ورُدَّ الأوَّلُ بأنَّ الوجودَ عينُ ذاتِ الموجودِ ، وتميُّزُهُ عن غيرِهِ سلبٌ ، فلا تسلسلَ ، والثاني بتجويزِ القيامِ ، وفيهِ نظرٌ[1] .

قالَ بعضُ الشيوخِ ممَّنْ نصرَ القولَ بثبوتِ الأحوالِ[2] : إنَّ القولَ بنفْيِها يسدُّ بابَ التعليلِ والحدودِ والمقدِّماتِ الكليَّةِ في الأدلَّةِ ، وهو ظاهرٌ ، والمسألةُ لها تعلُّقٌ بمسألةٍ أصوليَّةٍ ؛ وهي كونُ العمومِ هل هو مِنْ عوارضِ المعنىٰ أم لا ؟ فعليكَ بها[3] .

وإذا عرفتَ هـٰذا كلَّهُ فمقصودُنا مِنْ هـٰذا الفصلِ : إقامةُ البراهينِ علىٰ ثبوتِ صفاتِ المعاني لهُ جلَّ وعلا ، والردُّ على المعتزلةِ المنكرينَ لها معَ موافقتِهم علىٰ وجوبِ كونِهِ جلَّ وعلا قادراً مريداً عالماً حيّاً . . . إلىٰ آخرِها .

---

(١) قوله : (**بتجويز القيام**) أي : قيام العرض بالعرض ، ألا ترى الحركة فإنها عرض وتتصف بالسرعة والبطء ، وهما عرضان قائمان بها ؟! قوله : (**وفيه نظر**) لأن معنىٰ قيام العرض بالغير أن يكون العرض تابعاً له في التحيز ، والعرض لا تحيُّزَ له حتىٰ يقوم به عرض آخر ، **هـٰذا والحق** : أن معنىٰ قيام العرض بالعرض اختصاصه به اختصاص النعت بالمنعوت . « حامدي » (ص٢١٦) .

(٢) كالمقترح والغزالي . « عكاري » (ق ١٥٢) .

(٣) **الحقُّ** : أن مسألة نفي الأحوال وثبوتها لا تعلق لها بالمسألة الأصولية المذكورة ، فنافي الأحوال يقول بعموم المعنىٰ ويجعله من الأمور الاعتبارية . مفادٌ « حامدي » (ص٢١٦) .

[ثبوتُ الأحوالِ عندَ المعتزلةِ لا لمعنىً ملازمٍ لها]

قالوا : وهـٰذهِ الأوصافُ واجبةٌ لهُ تعالىٰ لذاتِهِ ، لا لمعنىً ملازمٍ لها يقومُ بذاتِهِ جلَّ وعلا كما هو في حقِّنا ، واستثنَوا مِنْ ذلكَ كونَهُ تعالىٰ مُتكلِّماً ، فوافقوا علىٰ أنَّهُ تعالىٰ مُتكلِّمٌ بكلامٍ ، لـٰكنْ خالفوا أهلَ السنَّةِ في معنى الكلامِ الثابتِ لهُ تعالىٰ ، فهم جعلوهُ حروفاً وأصواتاً يخلقُها جلَّ وعلا في محلٍّ مِنَ الأجرامِ يتكلَّمُ بها ، ولا يقومُ بهِ هـٰذا الكلامُ عندَهم ؛ لأنَّهُ لا يكونُ إلا حادثاً ، وقيامُ الحوادثِ بذاتِهِ محالٌ ؛ فمعنىٰ كونِهِ مُتكلِّماً عندَهم : أنَّهُ خالقٌ للكلامِ في غيرِهِ ، **وجاءَهم هـٰذا الفسادُ مِنْ حصرِهمُ الكلامَ في الحروفِ والأصواتِ** ، وسيأتي تحقيقُ القولِ معَهم في ذلكَ إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ[1] .

[مذهبُ معتزلةِ البصرةِ في الإرادةِ]

واستثنىٰ معتزلةُ البصرةِ أيضاً كونَهُ جلَّ وعلا مريداً ، فقالوا : مريدٌ بإرادةٍ حادثةٍ لا في محلٍّ ، **فالتزموا في ذلكَ ثلاثةَ أمورٍ كلُّها مستحيلةٌ** :

أحدُها : تجدُّدُ الأحوالِ الحادثةِ على الأزليِّ جلَّ وعلا ، وذلكَ يفضي إلىٰ حدوثِ مَنْ وجبَ قدمُهُ ، وقد تقدَّمَ بسْطُ ذلكَ في حدوثِ العالَمِ[2] .

الثاني : قيامُ المعنىٰ بنفسِهِ ، وهو محالٌ .

---

(١) سيأتي (ص ٣٧٢) .

(٢) تقدم (ص ٢١٧) .

الثالثُ : عودُ حكمِهِ إلىٰ ما لم يقمْ بهِ معَ نفْيِ اختصاصِهِ بهِ[1] ، وهو محالٌ .

وأُلزِموا أيضاً : مخالفةَ أصلِهم في نفْيِ صفاتِ المعاني ؛ مِنْ حيثُ لم يقولوا : مريدٌ لنفسِهِ كما قالوا : قادرٌ لنفسِهِ وعالمٌ لنفسِهِ ، بل بإرادةٍ ، فأجابوا بالفَرْقِ ؛ قالوا : إنَّهُ لو كانَ مريداً لنفسِهِ كما نقولُ : عالمٌ مثلاً لنفسِهِ . . لعمَّ بمريديَّتِهِ كلَّ ممكنٍ ، **وأصلُهم** : خروجُ كثيرٍ مِنَ الممكناتِ ـ كالمعاصي ونحوِها ـ عن كونِها مرادةً للهِ ، تعالىٰ أنْ يكونَ في ملكِهِ ما لا يريدُ ، وما تخيَّلوهُ في ذلكَ باطلٌ ؛ إذْ إرادتُهُ تعالىٰ عامَّةُ التعلُّقِ بكلِّ ممكنٍ علىٰ ما يأتي برهانُهُ[2] .

وتحكُّمُهم بأنَّ النفسيَّ هو الذي يعمُّ . . لا يخفىٰ فسادُهُ ، وهم قد نقضوهُ في القادريَّةِ ؛ فإنَّهم زعموا أنَّه تعالىٰ قادرٌ لنفسِهِ ، مع أنَّ أفعالَ العبادِ الاختياريَّةَ غيرُ مقدورةٍ عندَهم للهِ ، تعالىٰ عمَّا يقولُ الظالمونَ علوّاً كبيراً .

وأيضاً يلزمُهم في حدوثِ الإرادةِ : التسلسلُ ؛ مِنْ حيثُ إنَّها حادثٌ مختصٌّ بوجودٍ بدلاً عن العدمِ ، وزمانٍ معيَّنٍ بدلاً عن غيرِهِ ، فتفتقرُ إلىٰ إرادةٍ حادثةٍ كما افتقرَتْ سائرُ الحوادثِ إليها ، ثم ننقلُ

---

(١) يعني : عود حكم المعنىٰ ـ وهو الكون مريداً ـ إلى الذات التي لم يقم فيها المعنىٰ ـ وهو الإرادة ـ مع كون ذلك ليس مختصّاً بالذات العلية ، وهـٰذا تحكُّمٌ ؛ فكثيرٌ من المعاني قامت بغيرها ولم تقم أحكامُها بها .

(٢) سيأتي (ص ٣٨٩) .

الكلامَ إلىٰ تلكَ الإرادةِ ، فيلزمُ فيها ما لزمَ في الأولىٰ وهـٰكذا أبداً ، ولهـٰذا قالَ مشايخُنا : **إنَّ كلَّ صفةٍ لهُ تعالىٰ يتوقَّفُ الفعلُ عليها ، ولا يصحُّ ثبوتُهُ بدونِها . . فالقولُ بحدوثِها يؤدِّي إلى التسلسلِ**[1] .

وما أجابوا بهِ مِنَ الهوسِ الذي لا ينتحلُهُ عاقلٌ ؛ وهو أنَّ الإرادةَ لا تُرادُ كما أنَّ الشهوةَ لا تُشتهىٰ . . ظاهرُ الفسادِ لكلِّ ناظرٍ[2] ، فإنَّ الإرادةَ الحادثةَ وُجِدَ فيها دليلُ الافتقارِ إلىٰ إرادةٍ أخرىٰ ، **والدليلُ العقليُّ يستحيلُ وجودُهُ بدونِ مدلولِهِ** ، **والشهوةُ لا دليلَ على افتقارِها إلىٰ شهوةٍ أخرىٰ** ، بل يجوزُ أن تُشتهىٰ وألا تُشتهىٰ ، وقد وقعَ في العادةِ الأمرانِ ، فالشهوةُ ممَّا يجوزُ أنْ تتعلَّقَ بها الشهوةُ ، والإرادةُ الحادثةُ ممَّا يجبُ أنْ تتعلَّق بها الإرادةُ ، فظهرَ الفرقُ .

ثم يلزمُهم أيضاً : قيامُ الحوادثِ بذاتِهِ تعالىٰ ؛ إذِ الإرادةُ الحادثةُ وإنْ لم يقولوا بقيامِها بذاتِهِ جلَّ وعلا . . فقد قالوا بقيامِ أحوالِها الحادثةِ بذاتِهِ تعالىٰ ، **ولا فرقَ في الدلالةِ على الحدوثِ بينَ تجدُّدِ الأحوالِ المعنويَّةِ الحادثةِ على الذاتِ وبينَ تجدُّدِ معانيها** .

[مذهبُ الكعبيِّ والنجَّارِ في الإرادةِ]

وذهبَ الكعبيُّ والنجَّارُ وأتباعُهما إلىٰ إنكارِ هـٰذهِ الصفةِ أصلاً ، وتأوَّلوا كونَهُ مريداً لما وردَ السمعُ بإطلاقِهِ ، **فقالَ الكعبيُّ** : معناهُ بالنسبةِ إلىٰ أفعالِهِ : أنَّهُ خالقُها ومنشئُها ، وبالنسبةِ إلىٰ أفعالِ عبيدِهِ :

---

(١) ذكر هـٰذه القاعدة العلامةُ المقترح في « شرح الإرشاد » (ص١٣٩) .

(٢) إذ فرضُ فقْدِ الشهوة عامٌّ ، فمن أين جاءه التخصيصُ ؟ ! ثم يُجاب بالآتي تنزُّلاً .

أنَّهُ آمرٌ بها ، **وقال النجَّارُ** : معنىٰ كونِهِ مريداً : أنَّهُ غيرُ مغلوبٍ ولا مستكرَهٍ ، وفسَّرَ الصفةَ الوجوديَّةَ المتعلِّقةَ . . بصفةٍ سلبيَّةٍ لا تعلُّقَ لها أصلاً بغيرِ مَنِ اتَّصفَ بها ، والدليلُ علىٰ ردِّ هـٰذا المذهبِ هو الدليلُ علىٰ ثبوتِ كونِهِ تعالىٰ مريداً ، وقد تقدَّمَ[١] .

[مذهبُ الفلاسفةِ في الإرادةِ]

وأمَّا الفلاسفةُ : فأنكروا صفاتِ الباريْ تعالىٰ كلَّها ، قالوا : ولا يتَّصفُ **إلا بسلبٍ** ؛ كتسميتِهم لهُ عاقلاً لذاتِهِ ، ومعنىٰ عقليَّتِهِ لذاتِهِ عندَهم : تجرُّدُهُ عنِ المادَّةِ ، **أو بإضافةٍ** ؛ كتسميتِهم لهُ مبدأً ، **أو بقضيَّةٍ مُركَّبةٍ مِنْ سَلْبٍ وإضافةٍ** ، كتسميتِهم لهُ جواداً ، ومعناهُ : أنَّهُ يعطي مِنْ غيرِ بخلٍ .

وقد سلكَتِ المعتزلةُ آثارَهم بتغييرٍ ما[٢] ، نعوذُ باللهِ مِنَ الفتنِ المضلَّةِ ، والأهواءِ المرديةِ ، وأحيانا اللهُ وأماتنا على اتِّباع السنَّةِ ، وأنالَنا مِنْ عصمتِهِ وتوفيقِهِ ما يكونُ لنا في الدنيا والآخرةِ أعظمَ جُنَّةٍ ، آمينَ يا ربَّ العالمينَ[٣] .

---

(١) تقدم قريباً (ص٣٠٩)، قال العلامة المقترح في « شرح الإرشاد » (ص١٣٥): (ومآل مذهب الكعبي إلىٰ تحصيل مذهب النجار ؛ فإنه لمَّا قال : هو مريد لنفسه ، وروجع في ذلك . . فقال : المراد به أنه غير مغلوب ولا مستكره) .

(٢) فخالفوهم في إثبات الاختيار والصفات المعنوية ، ونفي قدم العالم وتأثير العلة والطبيعة .

(٣) في هامش (ب) : (بلغت) .

إمَّا لتحقُّقِ تلازمِهما في الشاهدِ ، وإمَّا لأنَّها لو ثبَتَتْ بالذاتِ للزمَ أنْ تكونَ الذاتُ قدرةً إرادةً علماً ، ثم كذلكَ ما بعدَها ؛ لثبوتِ خاصِّيَّةِ هـٰذهِ الصفاتِ لها ، وكونُ الشيءِ الواحدِ ذاتاً معنىً . . محالٌ ؛ لأنَّهُ يلزمُ أنْ يُضادَّ وألا يُضادَّ ، وأنْ يستلزمَ وجودَ محلٍّ ولا يستلزمَهُ ، وذلكَ جمْعٌ بينَ متنافيينِ ، وأنْ يكونَ الوجودانِ فأكثرَ وجوداً واحداً على القولِ بنفْيِ الأحوالِ[1] ، وأصلُ ذلكَ : المسألةُ المشهورةُ بـ (سوادٍ حلاوةٍ)[2] .

اعلمْ : أنَّ المعتزلةَ لمَّا ساعدَتْ علىٰ أنَّ العالِمَ القادرَ الحيَّ المريدَ في الشاهدِ عالمٌ بعلمٍ وقادرٌ بقدرةٍ ومريدٌ بإرادةٍ وحيٌّ بحياةٍ . . ألزمَهم أهلُ السنَّةِ رضيَ اللهُ عنهم اعتبارَ الغائبِ بالشاهدِ ؛ قالوا[3] : والجمعُ بينَ الغائبِ والشاهدِ يفتقرُ إلىٰ جامعٍ ، وإلا جرَّ إلى التعطيلِ والتشبيهِ ،

(١) الأولىٰ إسقاطه ؛ لأنه لو كانت الذات نفس القدرة لزم أن الوجودين وجودٌ واحد ، سواء قلنا بنفي الأحوال أو ثبوتها . « حامدي » (ص٢٢٠) .

(٢) بتنوينهما، أو فتحهما بلا تنوين علىٰ أنه من قبيل المركبات. «حامدي» (ص٢٢٥).

(٣) أي : أهل السنة ، وقيل : المعتزلة ، والأحسن عود الضمير لأهل الفنِّ مطلقاً . « حامدي » (ص٢٢١) .

وعَنَوا **بالشاهدِ** : الحادثَ ، **وبالغائبِ** : القديمَ ، وقيلَ : **المرادُ بالشاهدِ** : ما علمناهُ ، **وبالغائبِ** : ما لم نعلمْهُ .

[مطلبٌ : في الجوامعِ الأربعةِ في قياسِ الغائبِ على الشاهدِ]

قالوا : والجوامعُ أربعةٌ[1] :

جمعٌ بالحقيقةِ : كقولِهم : العالِمُ شاهداً : مَنْ لهُ العلمُ ، أو ذو العلمِ ، والباريُ عالمٌ ، فلهُ علمٌ ، وهـٰذهِ عمدةُ مَنْ ينفي الأحوالَ .

والجمعُ بالدليلِ : كقولِهم : الإحكامُ شاهداً : دليلٌ في العقلِ علىٰ أنَّ لفاعلِهِ علماً بهِ ، والباريُ تعالىٰ مُحكِمٌ مُتقِنٌ لأفعالِهِ ، فدلَّ علىٰ أنَّ لهُ علماً .

والجمعُ بالشرطِ : كقولِهم : الباريُ تعالىٰ مريدٌ ، وكلُّ مريدٍ قاصدٌ لفعلِهِ ، والقصدُ مشروطٌ بالعلمِ ، فالباريُ تعالىٰ لهُ علمٌ ، وإلا لثبتَ المشروطُ بدونِ الشرطِ .

والجمعُ بالعلَّةِ ـ وهو عمدةُ مَنْ يثبتُ الأحوالَ ـ : كقولِهم : العلمُ والعالميَّةُ متلازمانِ ، والعالميَّةُ مرتَّبةٌ على العلمِ ، وقد ساعدتُم علىٰ إثباتِ العالميَّةِ غائباً ، فيلزمُ مِنْ إثباتِ العالميَّةِ العلمُ ؛ فإنَّ التلازمَ ثابتٌ بينَهما مِنَ الجانبينِ ، فلو صحَّ وجودُ عالميَّةٍ ولا علمَ . لصحَّ ثبوتُ علمٍ ولا عالميَّةَ ، ولا يقولونَ بهِ .

---

(١) **الجوامع** : جمع جامع ؛ وهو الأمر الذي يكون سبباً في انسحاب حكم المقيس عليه على المقيس ، فالجامع غير الحكم . « حامدي » (ص٢٢١) ، وانظر تحرير هـٰذه القسمة في « شرح الإرشاد » للعلامة المقترح (ص١٥٩) .

وإلى البرهانِ بهٰذا الطريقِ ـ وهو طريقُ التلازمِ ـ أشرتُ بقولي : (**إمَّا لتحقُّقِ تلازمِهما في الشاهدِ**) أي : تلازمِ الأوصافِ السبعِ المعنويَّةِ وصفاتِ المعاني ، وقد عرفتَ فيما مضىٰ تفسيرَهما[1] ، والمجرورُ ـ وهو قولي : (لتحقُّقِ) ـ يتعلَّقُ بالفعلِ مِنْ قولي قبلُ : (**تلازمُها معانٍ**) .

وقولُهم : إنَّ الأحكامَ إنَّما عُلِّلَتْ في الشاهدِ لجوازِها ، والجوازُ منتفٍ في أحكامِهِ تعالىٰ . . إلزامٌ منهم لعكسِ الدليلِ[2] ؛ وهو لا يُلزِمُ ، وإبطالٌ لعكسِ العلَّةِ ، وهو لازمٌ ؛ فإنَّ الجوازَ في الشاهدِ دليلٌ علىٰ تعليلِ الأحكامِ المعنويَّةِ بمعانيها ، فلا يلزمُ مِنْ عدمِهِ في حقِّ الغائبِ عدمُ المدلولِ الذي هو التعليلُ ؛ لأنَّهُ لا يلزمُ مِنْ عدمِ الدليلِ عدمُ المدلولِ ، وهم قالوا : يلزمُ ذلكَ ، وصفاتُ المعاني عللٌ للصفاتِ المعنويَّةِ ، فيلزمُ مِنْ عدمِها عدمُها ؛ لأنَّهُ يلزمُ مِنْ عدمِ العلَّةِ عدمُ المعلولِ ، وهم قالوا بعدمِ لزومِ ذلكَ ؛ لأنَّهم نَفَوا في حقِّ الغائبِ صفاتِ المعاني ، وأثبتوا معلولاتِها ؛ وهي الصفاتُ المعنويَّةُ ، فقد عكسوا المعقولَ[3] .

وأمَّا قولي : (**وإمَّا لأنَّها لو ثبتَتْ بالذاتِ**) فهو دليلٌ آخرُ علىٰ

---

(١) تقدم (ص ٣٠٢) .

(٢) **الأولىٰ أن يقول** : التزام لعكس الدليل ؛ وهو أنَّهُ يلزمه من عدمه عدمُ المدلول . . . ، ألا ترىٰ أن العالم دليل علىٰ وجود المولىٰ سبحانه ، وقبل وجوده كان المولىٰ موجوداً ؟! مفادٌ « حامدي » (ص٢٢٣) .

(٣) في هامش (ب) : (بلغت) .

إثباتِ الصفاتِ ، **وتقريرُهُ أنْ يُقالَ** : لو ثبتَتْ تلكَ الأوصافُ السبعُ بالذاتِ مِنْ غيرِ معانٍ تقومُ بها . . لَلَزِمَ أنْ تكونَ الذاتُ قدرةً إرادةً علماً حياةً . . . إلىٰ آخرِها .

وبيانُ الملازمةِ : أنَّهُ تقرَّرَ أنَّ الاشتراكَ في الأخصِّ الذاتيِّ يلزمُ منهُ الاشتراكُ في الأعمِّ الذاتيِّ ؛ كالاشتراكِ في الناطقيَّةِ مثلاً يُوجِبُ الاشتراكَ في الأعمِّ الذاتيِّ وهي الحيوانيَّةُ ، وذلكَ عينُ حقيقةِ الإنسانِ ، فيلزمُ أنَّ المشاركَ للإنسانِ في الناطقيَّةِ يكونُ إنساناً ، وقد ثبتَ للذاتِ العليَّةِ في مسألتِنا خاصِّيَّةُ العلمِ مِنَ التعلُّقِ بالمتعلَّقاتِ علىٰ وجْهِ الإحاطةِ والكشفِ ، وخاصِّيَّةُ القدرةِ مِنْ تأتِّي وجودِ الممكناتِ بها ، فيلزمُ إذا لم تكنْ للذاتِ صفةٌ زائدةٌ عليها أنْ تكونَ هي بنفسِها عِلْماً قدرةً على الضرورةِ ، ولا يخفىٰ عليكَ إجراءُ الإلزامِ في باقي الصفاتِ السبعِ .

وهـٰذا علىٰ أصلِ المعتزلةِ ألزمُ ؛ فإنَّ الاشتراكَ في الأخصِّ يُوجِبُ عندَهمُ الاشتراكَ في الأعمِّ ؛ أي : هو عِلَّةٌ لهُ ، ونحنُ نقولُ : يلازمُهُ ، لا أنَّهُ عِلَّةٌ لهُ ، وسيأتي الاعتراضُ عليهم في ذلكَ[١] .

وبالجملةِ : فيلزمُ علىٰ كلا القولينِ أنَّ الذاتَ التي ثبتَتْ لها في نفسِها خواصُّ تلكَ المعاني يجبُ أنْ تكونَ نفسَ تلكَ المعاني .

وأمَّا بيانُ بطلانِ التالي ـ وهو لزومُ أنْ تكونَ الذاتُ عينَ تلكَ المعاني ـ فإليهِ أشرتُ بقولي : (**لأنَّهُ يلزمُ أنْ يُضادَّ وألا يُضادَّ** . . .) إلىٰ آخرِهِ ؛ يعني : أنَّهُ يلزمُ علىٰ كونِ الذاتِ نفسَ المعنىٰ **لوازمُ كلُّها مستحيلةٌ** :

---

(١) سيأتي (ص ٣٢٠) .

أحدُها : كونُ الذاتِ ضدّاً لشيءٍ غيرَ ضدٍّ لهُ ؛ وذلكَ أنَّ الذاتَ إذا كانَتْ نفسَ العلمِ لزمَ أنْ تُضادَّ الجهلَ مثلاً ؛ لأنَّها علمٌ ، والعلمُ يُضادُّ الجهلَ ، وألا تُضادَّهُ ؛ لأنَّها ذاتٌ ، والذاتُ لا تُضادُّ الجهلَ ولا غيرَهُ ؛ لأنَّ التضادَّ مِنْ خواصِّ المعنىٰ ، ولا تتَّصفُ بهِ الذواتُ ، وافهمْ مثلَ هـٰذا في القدرةِ والإرادةِ وباقي الصفاتِ .

الثاني مِنَ اللوازمِ : وجودُ المحلِّ وعدمُ وجودِهِ ؛ وذلكَ أنَّ المعنىٰ ملزومٌ لوجودِ المحلِّ ، والذاتَ ملزومةٌ لعدمِهِ ، فإذا كانَتِ الذاتُ نفسَ المعنىٰ لزمَ وجودُ لازميهما المذكورينِ[1] ؛ لاستحالةِ وجودِ الملزومِ بدونِ لازمِهِ .

الثالثُ مِنَ اللوازمِ : اتحادُ الوجودينِ بلِ الوجوداتِ ؛ أي : صيرورتُها وجوداً واحداً ؛ لأنَّ الذاتَ إذا كانَتْ عينَ تلكَ الصفاتِ فقدِ اتَّحدَ وجودُها بوجودِ تلكَ الصفاتِ ؛ أي : صارَ الجميعُ وجوداً واحداً ، وقد قدَّمْنا برهانَ استحالةِ اتحادِ الشيءِ بغيرِهِ عندَ ذكرِنا استحالتَهُ في حقِّهِ تعالىٰ[2] ؛ وذلكَ أنَّ الشيءَ لوِ اتَّحدَ بغيرِهِ ؛ أي : صارَ معَهُ شيئاً واحداً . لم يخلُ : إمَّا أنْ تنعدمَ حقيقةُ كلٍّ واحدٍ منهما ، أو تُوجَدَ ، أو تنعدمَ حقيقةُ أحدِهما دونَ الآخرِ ، والأقسامُ

---

(١) أي : لازمي المعنىٰ والذات ؛ أي : وجود المحل من حيث إنها صفة ، وعدم وجوده من حيث الذات ، وهـٰذا بحسب الاعتبار ، وليس في الوجود إلا شيء واحد علىٰ قولهم . « عكاري » (ق ١٦٠) .

(٢) تقدم (ص ٢٥٢) .

كلُّها باطلةٌ ، فالاتحادُ المقسمُ إليها يكونُ باطلاً[1] ؛ ضرورةَ انحصارِهِ في أقسامٍ كلٌّ واحدٍ منها باطلٌ .

أمَّا بطلانُ انعدامِ الحقيقتينِ : فلأنَّهُ يلزمُ أنْ يكونَ الموجودُ غيرَهما ، واتحادُهما يمنعُ مِنْ ذلكَ .

وأمَّا بطلانُ وجودِهما معاً : فلأنَّهُ يُوجِبُ أنْ يكونَ الموجودُ اثنينِ ، والاتحادُ يُوجِبُ أنْ يكونَ الموجودُ واحداً لا اثنينِ .

وأمَّا بطلانُ وجودِ أحدِهما دونَ الآخرِ : فلأنَّ الاتحادَ يقتضي تحقُّقَ الوجودِ لكلٍّ واحدٍ منهما علىٰ وجْهٍ لا يكونُ فيهِ تعدُّدٌ ، لا عدمَ أحدِهما وبقاءَ الآخرِ .

ويلزمُ أيضاً على الاتحادِ في تلكَ الصفاتِ : اجتماعُ لوازمِها المتنافيةِ في شيءٍ واحدٍ ، فإنَّ بعضَها يتعلَّقُ ، وبعضَها لا ، وبعضَها يؤثِّرُ ، وبعضَها لا ، وبعضَها يُضادُّ ما لا يُضادُّهُ الآخرُ .

وبالجملةِ : فاتحادُ الشيءِ معَ غيرِهِ ممَّا لا يُعقَلُ مطلقاً .

وإلى الأوَّلِ مِنْ هـٰذهِ اللوازمِ أشرتُ بقولي : (**لأنَّهُ يلزمُ أنْ يُضادَّ وألا يُضادَّ**) .

وإلى الثاني أشرتُ بقولي : (**وأنْ يستلزمَ وجودَ محلٍّ ولا يستلزمَهُ**) .

وإلى الثالثِ أشرتُ بقولي : (**وأنْ يكونَ الوجودانِ فأكثرَ وجوداً واحداً**) .

---

(١) **المناسب أن يقول** : المستلزم لها ؛ لأن ما ذكر ليس أقساماً للاتحاد ، بل لوازم له . « حامدي » (ص٢٢٥) .

[مسألةُ سوادٍ حلاوةٍ]

قولُهُ : (وأصلُ ذلكَ : المسألةُ المشهورةُ بـ « سوادٍ حلاوةٍ »)[١] ؛ يعني : أنَّ مبنى الكلامِ في منعِ اجتماعِ خاصِّيَّتي الصفتينِ أوِ الصفاتِ لشيءٍ واحدٍ . . علىٰ هـٰذهِ المسألةِ المشهورةِ ؛ وذلكَ أنَّ العقلاءَ اختلفوا : هل يجوزُ أنْ تكونَ خاصِّيَّتا عرضينِ مختلفينِ . . ثابتتينِ لذاتٍ واحدةٍ كسوادٍ هو حلاوةٌ ؛ لاجتماعِ خاصِّيَّتي السوادِ والحلاوةِ ، أم لا ؟

فالذي أحالَ ذلكَ ـ وهو الحقُّ الذي لا مريةَ فيهِ ـ طردَهُ في الصفاتِ الأزليَّةِ .

ودليلُ المحقِّقينَ علىٰ إبطالِ سوادٍ حلاوةٍ : أنَّهُ يلزمُ منهُ ثبوتُ التضادِّ ونفيُهُ علىٰ موضوعٍ واحدٍ ؛ فإنَّ السوادَ لا يُضادُّ الحلاوةَ ، ويُضادُّ البياضَ ، والحلاوةَ لا تُضادُّهُ ، فإذا اجتمعَتِ الخاصِّيَّتانِ لذاتٍ واحدةٍ ثبتَ التضادُّ وانتفاؤُهُ ! وذلكَ محالٌ .

قال المقترَحُ : (**واعلمْ** : أنَّ مسألةَ « سوادٍ حلاوةٍ » إنَّما تلزمُ علىٰ مذهبِ مَنْ قالَ بثبوتِ الأحوالِ ، أمَّا مَنْ نفاها وقالَ : أخصُّ وصْفِ الشيءِ وجودُهُ[٢] . . فمحصولُ القولِ باجتماعِ خاصِّيَّتينِ لذاتٍ واحدةٍ أنْ يكونَ الوجودانِ وجوداً واحداً ، وذلكَ محالٌ ، وهـٰذا كلُّهُ يطردُ في الصفاتِ الأزليَّةِ ، فلو ثبتَ لشيءٍ واحدٍ خاصيَّةُ القدرةِ والعلمِ . . لَلَزِمَ

---

(١) انظر ما تقدم (ص ٣١٣)، وانظر هـٰذه المسألة في «أبكار الأفكار» (٣/ ٢٧٧).

(٢) أي : وليس ثَمَّ وصف خاصٌّ به غيره ، لا أكوانٌ ولا غيرُها ، والشيء إنما يتميز عن غيره بالسلب ، لا بالفصول . « حامدي » (ص٢٢٦) .

منهُ أنْ يُضادَّ الجهلَ وألا يُضادَّهُ ، وذلك محالٌ ، أو يلزمُ أنْ يكونَ الوجودانِ وجوداً واحداً ، وهو محالٌ)[1] .

[التعليلُ في المعنويةِ بمعنى التلازمِ]

قالوا : يلزمُ مِنْ وجودِها تعليلُ الواجبِ ، وذلكَ مستلزمٌ جوازَهُ[2] .

قلنا : معنى التعليلِ هنا : التلازمُ ، لا إفادةُ العلَّةِ معلولَها الثبوتَ .

احتجَّ القائلونَ بنفْيِ الصفاتِ : بأنَّها لو وُجِدَتْ للَزِمَ تعليلُ الواجبِ ، والتالي باطلٌ ، فالمقدَّمُ مثلُهُ ، **والملازمةُ ظاهرةٌ** .

وأمَّا بطلانُ التالي : فلأنَّ الواجبَ لو عُلِّلَ لكانَ ممكناً ؛ مِنْ حيثُ إنَّ ثبوتَهُ حينَئذٍ يكونُ مستفاداً مِنْ غيرِهِ ، فيكونُ لهُ العدمُ باعتبارِ ذاتِهِ ؛ بمعنىٰ : أنَّهُ لو خُلِّيَ وذاتَهُ لم يكنْ إلا معدوماً ، وهو حقيقةُ الممكنِ ، والإمكانُ ينافي الوجوبَ لا محالةَ ، وأيضاً فالبارئُ جلَّ وعلا لا يتَّصفُ بصفةٍ ممكنةٍ ؛ فإذاً كونُ الشيءِ واجباً لا يجامعُ كونَهُ مُعلَّلاً .

أجابَ أئمَّتُنا رضيَ اللهُ عنهم : بمنعِ الاستثنائيةِ[3] ؛ وذلكَ لأنَّ

---

(1) انظر « شرح الإرشاد » (ص١٧٦) .

(2) **أرادوا** : إثباتُ المعاني يلزم عنه تعليلُ المعنوية ، فينقلب الواجب جائزاً !

(3) وهي قولهم المقدَّرُ : (لكنَّ تعليل الواجب باطلٌ) .

التعليلَ إذا أُطلِقَ في صفاتِ الباريْ تعالىٰ ـ على القولِ بثبوتِ الأحوالِ ـ فليسَ معناهُ إلا التلازمَ ؛ أي : هـٰذهِ الصفةُ الواجبةُ لهُ تعالىٰ ـ كالعلمِ مثلاً ـ تلازمُ صفةً أخرىٰ واجبةً لهُ جلَّ وعلا تُسمَّىٰ حالاً ؛ كالعالميَّةِ مثلاً ، وليسَ معناهُ أنَّ صفةَ العلمِ أفادَتِ العالميَّةَ الثبوتَ بعدَ أنْ كانَتِ العالميَّةُ معدومةً ، وإلا لزمَ سبْقُ العلمِ على العالميَّةِ ضرورةَ سبْقِ المؤثِّرِ علىٰ أثرِهِ ، ويلزمُ أيضاً اتِّصافُهُ تعالىٰ بالحوادثِ ، وذلكَ كلُّهُ محالٌ .

وإذا رجعَ التعليلُ إلىٰ معنى التلازمِ لم يلزمْ منهُ تأثيرُ العلَّةِ في معلولِها ؛ لأنَّ التلازمَ كما يُعقَلُ بينَ الممكنينِ مِنْ غيرِ تأثيرٍ لأحدِهما في الآخرِ ؛ كالجوهرِ والعرضِ . . كذلك يُعقَلُ بينَ الواجبينِ مِنْ غيرِ تأثيرٍ أيضاً ، كما نقولُ : إرادتُهُ تعالىٰ تلازمُ علمَهُ ، وعلمُهُ يلازمُ كلامَهُ ، وعلمُهُ يلازمُ عالميَّتَهُ على القولِ بأنَّ العالميَّةَ حالٌ ثابتةٌ[1] ، وقِسْ علىٰ هـٰذا .

وإلىٰ هـٰذا الجواب أشرتُ بقولي : (قلنا : معنى التعليلِ . . .) إلىٰ آخرِهِ .

[الاختلافُ في معنى التعليلِ في الشاهدِ]

ونكتةُ التقييدِ بالظرفِ في قولي : (معنى التعليلِ هنا) الإشارةُ إلىٰ ما لأصحابِنا مِنَ الاختلافِ في معنىٰ تعليلِ الأحوالِ المعنويَّةِ في

(١) وأما على القول الآخر فلا تلازم ؛ إذ لا تغاير بينهما ، والشيء لا يلازم نفسه ، وأما على الوجه والاعتبار فكالعدم . « حامدي » (ص٢٢٨) .

الشاهدِ ؛ وذلكَ أنَّهم قدِ اختلفوا : إذا خلقَ اللهُ تعالىٰ في ذاتِ الجوهرِ عِلْماً مثلاً ، ولزمَ ذلكَ العلمَ ثبوتُ عالميَّتِـهِ على القولِ بثبوتِ الحالِ . . فهلِ الصانعُ تعالىٰ فعلَ المعنىٰ والحالَ اللازمةَ لهُ[1] ، أو فعلَ المعنىٰ ، والمعنىٰ لملازمتِهِ الحالَ وعدمِ تعقُّلِها بدونِهِ . . هو الذي أفادَ ثبوتَ الحالِ ؟[2]

فذهبَ المُحققِّونَ إلى الأوَّلِ ، وهو الحقُّ الذي لا شكَّ فيهِ ، ومعنى التعليلِ عندَ هـٰؤلاءِ شاهداً وغائباً : ثبوتُ التلازمِ بينَهما في طرفيِ النفْيِ والإثباتِ لا أزيدَ .

وأمَّا مَنْ قالَ مِنَ المُتكلِّمينَ : إنَّ الفاعلَ يفعلُ المعنىٰ ، والمعنىٰ يُوجِبُ الحالَ ، ولم يفعلِ الفاعلُ الحالَ أصلاً . . فقولُهُ في ذلكَ باطلٌ قطعاً ؛ لأنَّ تلكَ العلَّةَ إنْ أثَّرَتْ في ثبوتِ الحالِ معَ التقدُّمِ . . لزمَ تأخُّرُ المعلولِ عن علَّتِهِ بالزمانِ ، وهو محالٌ ، وإنْ أثَّرَتْ في الثبوتِ معَ مصاحبةِ وجودِها لهُ . . لزمَ عدمُ تقدُّمِ المؤثِّرِ علىٰ أثرِهِ[3] ، ولزمَ التحكُّمُ ؛ إذْ ليسَ إسنادُ وجودِ العلَّةِ للفاعلِ المختارِ وهي أفادَتْ ثبوتَ الحالِ . . بأَولىٰ مِنْ إسنادِ ثبوتِ الحالِ للفاعلِ وهي أفادَتْ ثبوتَ تلكَ العلَّةِ ، بل طلبُ الحالِ للمعنىٰ أقوىٰ مِنْ طلبِ المعنىٰ لهُ ؛ لأنَّ الحالَ

(١) في (ب) : (الملازمة) بدل (اللازمة) ، وكلاهما مناسب .

(٢) قوله : (والمعنىٰ) مبتدأ ، وخبره قوله : (**هو الذي أفاد . . .**) ، وانظر « شرح الإرشاد » (ص١٦١) .

(٣) في مطبوعة العلامة الحامدي (ص٢٢٩) زيادة هنا : (وهو محال) .

لا تُعقَلُ متميِّزةً إلا باعتبارِ معناها ، بخلافِ العكسِ[1] .

فإنْ أجابوا بترجيحِ العلَّةِ للتأثيرِ لكونِها أصلاً . . **قيلَ لهم** : لا ملازمةَ بينَ كونِ الشيءِ أصلاً وكونِهِ مُؤثِّراً ، وإنَّما يصحُّ التأثيرُ لِمَنْ وجبَتْ لهُ صفاتُ الأُلوهيَّةِ ؛ مِنْ كمالِ العلمِ والقدرةِ والإرادةِ والحياةِ والوحدانيةِ إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنَ الصفاتِ التي لا تليقُ إلا باللهِ جلَّ وعلا ، ولو كانَ كونُ الشيءِ أصلاً لغيرِهِ يقتضي استقلالَهُ بإثباتِ غيرِهِ الملازمِ لهُ . . لَلزِمَ أنْ يكونَ تعالىٰ إنَّما أوجدَ الجواهرَ وهي تستقلُّ بإيجادِ الأعراضِ ! وذلكَ معلومُ البطلانِ .

وبالجملةِ : فهٰذا القولُ باطلٌ ، وعلىٰ تقديرِ صحَّتِهِ فإنَّما يصحُّ باعتبارِ صفاتِنا الحادثةِ هي وأحوالُها ، فأمكنَ إسنادُها إلىٰ مُؤثِّرٍ ، وأمَّا صفاتُهُ جلَّ وعلا فكلُّها واجبةٌ ، والواجبُ مِنْ لازمِهِ وجوبُ القدمِ والبقاءِ ؛ إذِ الوجوبُ نفْيُ قَبولِ الانتفاءِ ، وما لا يقبلُ الانتفاءَ فلا انتفاءَ لهُ سابقاً ولا لاحقاً ، وفي ذلكَ تحقيقُ قدمِهِ وبقائِهِ ، فلم يصحَّ إسنادُهُ لمقتضٍ أصلاً ، فلا معنىٰ للتعليلِ إنْ أُطلِقَ فيها إلا التلازمُ .

وظاهرُ كلامِ المُقترَحِ : أنَّ الخلافَ جارٍ أيضاً في تعليلِ الواجبِ ؛ فإنَّهُ قد قالَ في تقريرِ الجوابِ عن شبهةِ المعتزلةِ التي سبقَ تقريرُها : (**مَنْ قالَ بأنَّ التعليلَ معناهُ التلازمُ** . . يقولُ : قد يتلازمُ الممكنانِ ، وقد يتلازمُ الواجبانِ ، ولا منافاةَ ، **ومَنْ قالَ بأنَّ المعنىٰ يُوجِبُ** . . قالَ : الحكمُ لا يجبُ إلا باعتبارِ وجوبِ معناهُ ، فإنَّا قلنا : إنَّهُ لا يُعقَلُ

---

(١) وهو تعقل المعنىٰ متميزاً إلا باعتبار حالها . « عكاري » (ق ١٦٤) .

مُتميِّزاً إلا باعتبارِهِ ، ولا يثبتُ فيهِ اختلافٌ ولا تماثلٌ باعتبارِ معقوليَّتِهِ ، وإنَّما يثبتُ فيهِ ذلكَ باعتبارِ معناهُ الموجِبِ لهُ ، فكيفَ يُنفىٰ ما باعتبارِهِ وجبَ ؟!) انتهىٰ[1] .

وحاصلُ جوابِهِ : أنَّ الإمكانَ الذي ألزمَتْهُ المعتزلةُ في تعليلِ الأحكامِ الواجبةِ لا يلزمُ علىٰ كلا المذهبينِ في معنى التعليلِ ؛ لأنَّ الممكنَ هو الذي يقبلُ العدمَ لذاتِهِ ، وأحكامُ الباريءِ تعالىٰ لا تقبلُ العدمَ لذاتِها ، أمَّا على القولِ الأوَّلِ في معنى التعليلِ فظاهرٌ ، وأمَّا على الثاني فلمَّا كانَتْ لا تُعقَلُ إلا بمعانيها فوجوبُ معانيها وجوبٌ لها ، وكأنَّها معَها ذاتٌ واحدةٌ ؛ إذْ لا ذاتَ للأحوالِ متميِّزةً حتىٰ يُقالَ : إنَّها تقبلُ العدمَ في ذاتِها ، وإنَّما استفادَتِ الوجوبَ مِنْ غيرِها ، فتكونُ ممكنةً .

والحاصلُ[2] : أنَّ التعليلَ في صفاتِهِ تعالىٰ بمعنىٰ إفادةِ الإثباتِ عن عدمٍ . . لا يصحُّ بإجماعِ أهلِ السنَّةِ ، بل بإجماعِ المسلمينَ ، وبقيَ النزاعُ في مُجرَّدِ إطلاقٍ لفظيٍّ[3] .

---

(١) انظر « شرح الإرشاد » (ص١٦١) ، وفيه : (فإذا قلنا) بدل (فإنا قلنا) ، وقوله : (فكيف ينفىٰ . . .) معناه : فكيف يصح نفي المعاني التي باعتبارها وجب الحكم . « حامدي » (ص٢٣١) .

(٢) أي : حاصل ما في المبحث السابق ، لا بالنظر لكلام المقترح فقط . « حامدي » (ص٢٣١) .

(٣) أي : لفظ الإيجاب ؛ بأن قيل : **المعاني توجب المعنوية** ، فهل يجوز أن يقال ذلك أو يمنع ؟ والحق أنه يمنع ، وظاهر كلام الشارح أنَّ النزاع في إطلاق لفظ التعليل ؛ بأن يقال : **المعاني عللٌ للمعنوية** ، مع أنَّ إطلاق التعليل بمعنى =

والحقُّ : منعُ كلِّ ما يوهمُ حدوثاً أو نقصاً في ذاتِهِ تعالىٰ أو في صفاتِهِ جلَّ وعلا .

[مذهبُ الفلاسفةِ في الصفاتِ]

واعلمْ : أنَّ الفلاسفةَ قدِ احتجَّتْ علىٰ نفْيِ الصفاتِ بما يَقرُبُ مِنْ شبهةِ المعتزلةِ السابقةِ ، فقالوا : لو وُجِدَتِ الصفاتُ لَلزِمَ أنْ تكونَ مفتقرةً إلى الذاتِ ؛ لاستحالةِ قيامِ الصفةِ بنفسِها ، ولأنَّ بعضَها شرطٌ في الباقي ؛ كالحياةِ التي هي شرطٌ في القدرةِ والعلمِ والإرادةِ ، فيلزمُ أنْ يكونَ المشروطُ مفتقراً إلى الشرطِ ومتأخِّراً عنهُ في العقلِ ، والافتقارُ ينافي الوجوبَ ؛ إذِ الواجبُ مستغنٍ على الإطلاقِ ، وذلكَ منافٍ للافتقارِ ، والحاجةُ والتقدُّمُ علىٰ واجبِ الوجودِ محالٌ .

والجوابُ : منعُ الملازمةِ ؛ فإنَّ الافتقارَ إلى الغيرِ يقتضي أنَّ المفتقِرَ يفيدُهُ الغيرُ الوجودَ ، فيكونُ حادثاً ، ونحنُ لا ندَّعي ذلكَ ، بل نقولُ : إنَّ صفاتِهِ تعالىٰ كلَّها واجبةُ الوجودِ ، غنيةٌ عنِ المقتضي بإطلاقٍ .

وإنْ عنيتُم بالافتقارِ الملازمةَ وعدمَ انفكاكِ أحدِ الوجودينِ عنِ الآخرِ . . منعنا الاستثنائيةَ[1] ، ولم يكنِ الافتقارُ بهـٰذا المعنىٰ ينافي

= التلازم شائع في كلامهم ، فالنزاع حينئذ في لفظ الإيجاب ، وقد يقال : مثله التعليل ؛ لأنه بمعناه ، ولا مانع من أن يراد به التلازم ، فلا فرق حينئذ . « حامدي » (ص٢٣٢) .

(١) هي : (لـٰكن لزوم الافتقار باطل) . « حامدي » (ص٢٣٣) .

الوجوبَ ، فلِمَ قلتُم : إنَّ هـٰذا التوقُّفَ في العلمِ أوِ الوجودِ الذي سمَّيتُموهُ أنتمُ افتقاراً . . ينافي وجوبَ الوجودِ أو يستلزمُ الإمكانَ ؟! فإنَّ الإمكانَ إنَّما يتحقَّقُ بصحَّةِ الارتفاعِ ، **وإذا كانا واجبينِ فلا يصحُّ في العقلِ ارتفاعُهما ولا ارتفاعُ أحدِهما** ، فلا إمكانَ ولا احتياجَ لكلٍّ منهما ، فاتركوا إذاً عنَّا لفظَ الافتقارِ والإمكانِ الموهمينِ لما تقرَّرَتِ استحالتُهُ مِنَ الاحتياجِ إلى المؤثِّرِ ، وقولوا : كلُّ موجودينِ متلازمينِ لا يصحُّ في العقلِ ارتفاعُهما ولا ارتفاعُ أحدِهما . . ففَرْضُ وجودِهما محالٌ ! أو قولوا : لا يمكنُ ثبوتُ واجبٍ يلازمُهُ واجبٌ آخرُ ، أو : لا يصحُّ ثبوتُ واجبٍ إلا خالياً عن واجبٍ آخرَ ! **وحينئذٍ تبدو فضيحتُكم بادِّعائِكم ما لا تجدونَ إلىٰ تصحيحِهِ سبيلاً سوى المغالطةِ بلفظِ الافتقارِ المُوهِمِ واستعمالِهِ لمطلقِ التوقُّفِ** ، ومطلقُ التوقُّفِ لا يقتضي الحاجةَ إلى المؤثِّرِ إلا إذا صحَّ النفْيُ عقلاً ، لا تقديراً في الخيالِ ، أو خطوراً بالبالِ ؛ كما تخطرُ المستحيلاتُ عندَ إعراضِ العقلِ عن وجْهِ استحالتِها .

وبالجملةِ : فالقومُ حكَّموا التخيُّلاتِ علىٰ ضَعفِها ، وجعلوها أدلَّةً فيما لا يهتدي في فِيجِ[1] صحرائِهِ الصعبةِ المسالكِ إلا العقلُ النافذُ المؤيَّدُ بهدايتِهِ تعالىٰ .

قالَ شرفُ الدينِ بنُ التِّلِمْسانيِّ : (ولمَّا اعتقدَ الفخرُ صحَّةَ هـٰذهِ الحُجَّةِ ـ يعني : شبهةَ الفلاسفةِ في أنَّ الافتقارَ بمعنىٰ مطلقِ التوقُّفِ

---

(١) في هامش (أ ، ب) : (**فيج** : جمع أفيج ؛ وهي الصحراء الواسعة) ، وتأتي بمعنى الواسع من الأرض .

يُوجِبُ الإمكانَ ، وأنَّ كلَّ مركَّبٍ مفتقرٌ إلىٰ جزئِهِ ، وجزؤُهُ غيرُهُ ، والمفتقرُ إلى الغيرِ لا يكونُ إلا ممكناً ـ وتوهَّمَ التركيبَ باعتبارِ الصفاتِ ، واستعملَ هـٰذهِ المقدِّماتِ في الاستدلالِ علىٰ إمكانِ كلِّ ما سوى اللهِ تعالىٰ . استشعرَ النقصَ بصفاتِ اللهِ تعالىٰ ؛ فقالَ مرَّةً : هـٰذا ممَّا نستخيرُ اللهَ تعالىٰ فيهِ ـ يعني : القولَ بإمكانِها مِنْ حيثُ ذاتُها ـ ، وجزمَ أخرىٰ وصرَّحَ والعياذُ باللهِ بكلمةٍ لم يُسبَقْ إليها فقالَ : هي ممكنةٌ باعتبارِ ذاتِها ، واجبةٌ بوجوبِ ذاتِهِ جلَّ وعلا ، وضاهأَ في ذلك قولَ الفلاسفةِ[1] : إنَّ العالمَ ممكنٌ باعتبارِ ذاتِهِ ، واجبٌ بوجوبِ مقتضيهِ ، ونعوذُ باللهِ مِنْ زلَّةِ العالِمِ) انتهىٰ[2] .

قلتُ : وأشنعُ مِنْ هـٰذا ـ ونعوذُ باللهِ تعالىٰ ـ تصريحُهُ بأنَّ الذاتَ قابلةٌ لصفاتِها فاعلةٌ لها .

[يمنعُ إطلاقَ الغيريَّةِ في صفاتِ اللهِ تعالىٰ ما يمنعُ أن يُقالَ : هي هو]

ومِنْ شنيعِ مذهبِهِ أيضاً: ردُّهُ الصفاتِ إلىٰ مجرَّدِ نسبٍ وإضافاتٍ[3] ، وتسميتُهُ لها في بعضِ المواضعِ مغايرةً للذاتِ[4] ، معَ ما عُلِمَ مِنْ أنَّ

---

(١) **ضاهأ** : شابه وشاكل ، يهمز ولا يهمز .

(٢) انظر «شرح معالم أصول الدين» (ص ١٢١)، وانظر «الأربعين في أصول الدين» (ص٢٢٨) وعبارة الإمام فيه : (لِمَ لا يجوز أن تكون الصفة ممكنةً لذاتها ، واجبةً لوجوب الذات ؟) في حوار الفلاسفة ، فهـٰذه لا جزم فيها كما ترىٰ ، وانظر له « مفاتيح الغيب » (١/ ١٢٣)، و« أبكار الأفكار » للآمدي (٣/ ٢٥٩).

(٣) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٣٤ ، ٣٣٩) .

(٤) لـٰكنه رجع عنه كما قال بعضهم . « حامدي » (ص٢٣٥) .

أئمةَ السنَّةِ يمنعونَ إطلاقَ الغيريةِ في صفاتِهِ تعالىٰ ؛ لما تُؤذِنُ بهِ مِنْ صحَّةِ المفارقةِ ، كما يمنعونَ أنْ يُقالَ : (هي هو) لما يُؤذِنُ بهِ مِنْ معنى الاتحادِ ، **والذي قادَهُ إلىٰ أكثرِ هـٰذهِ الآراءِ الفاسدةِ بإجماعٍ فرارُهُ مِنَ التركيبِ الذي توهَّمَتْهُ الفلاسفةُ لازماً لثبوتِ الصفاتِ** ، ولأجلِ ذلكَ نَفَوْها ، هـٰذا معَ أنَّ الشيءَ لا يتكثَّرُ بتكثُّرِ صفاتِهِ كما لا يتكثَّرُ بتكثُّرِ اعتباراتِهِ .

قال شرفُ الدينِ : (والتركيبُ في الذاتِ لازمٌ لهُ أيضاً ؛ فإنَّ ماهيَّةَ كلِّ صفةٍ مِنَ الحياةِ والعلمِ والقدرةِ والإرادةِ متميِّزةٌ عنِ الأخرىٰ في العقلِ ، فإنَّ منها ما لا يتعلَّقُ وهي الحياةُ ، ومنها ما يتعلَّقُ ولا يؤثِّرُ كالعلمِ ، ومنها ما يتعلَّقُ ويؤثِّرُ كالقدرةِ والإرادةِ ، فإذا تمايزَتْ واختلفَتْ اقتضَتْ وجوهاً مختلفةً في المقتضي)[1] .

ولمَّا استشعرَتِ الفلاسفةُ ذلكَ لم يسعْهم إلا نفْيُ الصفاتِ ؛ ولبَّسوا على المسلمينَ بإطلاقِها معَ نفْيِ حقائقِها ، وفسَّروها بأمورٍ مباينةٍ لماهيَّاتِها ؛ كتفسيرِهم كونَهُ عالماً بأنَّهُ ليسَ بجسمٍ ولا جسمانيٍّ ، وهم مُساعَدونَ علىٰ هـٰذا التنزيهِ ، ومُطالَبونَ بإثباتِ أنَّهُ عالمٌ بما

---

(١) قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٢٧) : (أصل هـٰذا الكلام للفهري شرف الدين التلمساني ، ونصُّه تامّاً : « اقتضت وجوهاً مختلفة في المقتضي لها ؛ فالوجه الذي أوجب الحياة غير الوجه الذي أوجب العلم ، والوجه الذي أوجبهما غير الوجه الذي أوجب الإرادة ، وكذلك في القدرة » . وقد جعل العلامة العكاري انتهاء قول ابن التلمساني عند قوله الآتي : (. . . من الإحكام والإتقان) .

دلَّتْ عليه الأفعالُ مِنَ الإحكامِ والإتقانِ .

اللهمَّ ؛ إنَّا نعوذُ برضاكَ مِنْ غضبِكَ ، ومِنْ أنْ نُفتَنَ عن دينِنا ، وثبِّتْنا علىٰ طريقِ معرفتِكَ، وملازمةِ الاستقامةِ علىٰ سَنَنِ شرعِ رسولِكَ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ظاهراً وباطناً، حتىٰ نلقاكَ علىٰ ذلكَ يا أرحمَ الراحمينَ .

[لا يلزمُ مِنْ ثبوتِ المعاني تكثُّرُ القدماءِ]

قالوا : لو وُجِدَتْ لَلزِمَ تكثُّرُ القديمِ بها ، والإجماعُ أنَّ القديمَ واحدٌ .

قلنا : الموصوفُ لا يتكثَّرُ بصفاتِهِ ؛ بدليلِ أنَّ الجوهرَ الفردَ يتَّصفُ بصفاتٍ عديدةٍ وهو واحدٌ ، ومعنى الإجماعِ : أنَّ الموصوفَ بصفاتِ الأُلوهيَّةِ واحدٌ .

هٰذهِ شبهةٌ أخرىٰ للملحدةِ ، **قالوا** : لو كانَتْ صفاتُ البارئِ تعالىٰ معانيَ موجودةً . . لكانَ معَهُ جلَّ وعلا في الأزلِ قدماءُ ، وهو معنىٰ قولي : (**لَلزِمَ تكثُّرُ القديمِ**) **والملازمةُ ظاهرةٌ ؛ لأنَّ** صفاتِهِ جلَّ وعلا يستحيلُ عليها الحدوثُ ، **وأمَّا بطلانُ التالي** : فالإجماعُ علىٰ أنَّ القديمَ واحدٌ .

والجوابُ : منعُ الملازمةِ ؛ إنْ أردتُم بـ (تكثُّرِ القديمِ) تركيبَهُ وكثرةَ **أجزائِهِ بسببِ وجودِ الصفاتِ** . . فإنَّ كثرةَ الصفاتِ لا تمنعُ وحدةَ

الموصوفِ ولا تُوجِبُ تركيبَهُ ، ولا يُقالُ فيهِ بسببِها : (إنَّهُ كثيرٌ) لا لغةً ولا عُرفاً ولا عقلاً ، ألا ترىٰ أنَّ الجوهرَ الفردَ موصوفٌ بالوَحدةِ وإنِ اتَّصفَ بصفاتٍ عديدةٍ ؟![1] .

وإنْ أردتُم بـ (تكثُّرِ القديمِ) **وجودَ معناهُ في أكثرَ مِنْ حقيقةٍ واحدةٍ** . . منعنا الاستثنائيةَ ، ولزمَتْكمُ المصادرةُ عنِ المطلوبِ[2] ، والإجماعُ الذي نقلتُم علىٰ أنَّ القديمَ واحدٌ **يجبُ أنْ يكونَ معناهُ** : أنَّ الأزليَّ الموصوفَ بصفاتِ الأُلوهيَّةِ جلَّ وعلا واحدٌ لا ثانيَ لهُ ، **لا أنَّ معناهُ** : أنَّ حقيقةَ القدمِ لا تثبتُ إلا لشيءٍ واحدٍ مِنْ غيرِ نظرٍ إلىٰ كونِهِ موصوفاً أو صفةً كما فهمتُم .

نعم ؛ لفظُ الواحدِ قد يُطلَقُ علىٰ ما قلناهُ ، وعلىٰ ما ذكرتُموهُ ، فأزيلوا الاشتراكَ مِنَ اللفظِ الذي لبَّسْتُم بهِ ، وقولوا : الأُمَّةُ مُجمِعةٌ علىٰ أنَّهُ لا صفاتِ لهُ ، فلا تجدونَ حينئذٍ إلىٰ صحَّتِهِ سبيلاً ، وكيف يصحُّ أنْ ينعقدَ إجماعٌ علىٰ ما قامَتِ البراهينُ العقليَّةُ علىٰ خلافِهِ ؟!

واعلمْ : أنَّ هـٰذهِ الشبهةَ هي التي غرَّتِ الفلاسفةَ حتىٰ أنكروا جميعَ الصفاتِ ، وغرَّتِ الإمامَ الفخرَ حتىٰ قالَ ما قالَ ، واللهُ يهدي مَنْ يشاءُ إلىٰ سواءِ السبيلِ .

---

(١) من التحيُّز ، والحركة أو السكون ، وكونه في جهة ، وعدم قبوله الانقسام . « حامدي » (ص٢٣٧) .

(٢) **المصادرة** : أخذ الدعوىٰ جزءاً من الدليل ، **ودعواهم** : هي أنَّ تعدد القديم باطل ، **ودليلهم** : لو وجدت الصفات للزم تكثر القدماء ، لـٰكن تكثُّر القدماء باطل ، ولا يخفىٰ أنَّ الاستثنائية هي عين الدعوىٰ ، وقوله : (**عن المطلوب**) أي : مطلوبكم ؛ وهو تكثر القدماء . « حامدي » (ص٢٣٧) .

[لا يلزمُ مِنْ ثبوتِ المعاني تعدُّدُ الآلهةِ]

قالوا : لو وُجِدَتْ لَلزِمَ تعدُّدُ الآلهةِ ؛ لمشاركتِها لهُ في أخصِّ وصفِهِ وهو القدمُ ، وذلكَ يُوجِبُ الاشتراكَ في الأعمِّ .

قلنا : ممنوعٌ أنَّ القدمَ صفةٌ ثبوتيةٌ ، فضلاً أنْ يكونَ صفةً نفسيَّةً ، فضلاً أنْ يكونَ أخصَّ .

هٰذهِ شبهةٌ أخرىٰ لهم ، **وتقريرُها** : أنَّهم قالوا : لو كانَ لهُ تعالىٰ صفةٌ موجودةٌ لَلزِمَ تعدُّدُ الآلهةِ ، والتالي معلومُ الاستحالةِ ، فالمقدَّمُ مثلُهُ .

وبيانُ الملازمةِ : أنَّ الصفةَ الموجودةَ لهُ تعالىٰ لا تكونُ إلا قديمةً ؛ لاستحالةِ اتصافِهِ جلَّ وعلا بالحوادثِ ، وأخصَّ وصفِ الباريْ جلَّ وعلا القدمُ ؛ لانفرادِهِ تعالىٰ بهِ ، والاشتراكُ في الأخصِّ يُوجِبُ الاشتراكَ في الأعمِّ ، فيلزمُ أنْ تكونَ تلكَ الصفةُ لوجوبِ قدمِها مشاركةً للباريْ تعالىٰ في سائرِ صفاتِهِ ، فتكونَ عالمةً قادرةً مريدةً حيَّةً إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنْ صفاتِ الإلٰهِ ، فتكونَ تلكَ الصفةُ إلٰهاً ، فقد لزمَ مِنْ وجودِ الصفةِ تعدُّدُ الإلٰهِ .

وأيضاً : إذا كُفِّرَتِ النصارىٰ بإثباتِهمُ الأقانيمَ الثلاثةَ ؛ وهي الذاتُ والحياةُ والعلمُ . فأنتمُ الذينَ أثبتُّم ذلكَ وزيادةً أَولىٰ بالتكفيرِ .

والجوابُ : منعُ الملازمةِ ؛ فإنَّ القدمَ لا يكونُ أخصَّ ، وكيفَ وهو سلبٌ ؟! لأنَّهُ عبارةٌ عن نفْيِ سبقِ العَدمِ ، ونفْيُ هٰذهِ الإضافةِ سلبٌ لا محالةَ ، والبارئُ جلَّ وعلا موجودٌ ، وأخصُّ وصْفِ الموجودِ لا يكونُ عدماً ؛ لأنَّ الأخصَّ مُقوِّمٌ للشيءِ ، والشيءُ لا يتقوَّمُ بنقيضِهِ الذي هو العدمُ .

[الوصفُ الأخصُّ]

وبالجملةِ : فالأخصُّ لا يكونُ إلا وصفاً ثابتاً ذاتيّاً ، وليسَ أيضاً كلُّ ذاتيٍّ أخصَّ ؛ فإنَّ الحيوانيَّةَ ذاتيةٌ للإنسانِ ، وليسَتْ أخصَّ وصفٍ ، **بلِ الأخصُّ هو الذاتيُّ الذي بهِ تقوَّمَتِ الماهيَّةُ وامتازَتْ عن غيرِها** ؛ كالنفسِ الناطقةِ للإنسانِ مثلاً .

فإذا كانَ الوصفُ سلباً فبينَهُ وبينَ الأخصِّ مراحلُ ، وإلىٰ هٰذا أشرتُ بقولي في العقيدةِ : (**ممنوعٌ أنَّ القدمَ صفةٌ ثبوتيةٌ ، فضلاً أنْ يكونَ صفةً نفسيَّةً ، فضلاً أنْ يكونَ أخصَّ**) أي : لم يثبتْ للقدمِ أوَّلُ مراتبِ الأخصِّ ؛ وهو الثبوتُ ، فكيفَ يثبتُ لهُ أعلاها ؛ وهو الأخصيَّةُ ؟!

[مطلبٌ : في إعرابِ (فضلاً)]

و(فضلاً) : مصدرُ فعلٍ محذوفٍ ؛ أي : فَضَلَ فضلاً ؛ بمعنىٰ : بقي ، وضميرُهُ يعودُ على المنعِ أوِ النفْيِ الذي فُهِمَ ممَّا قبلَهُ[1] ؛ لأنَّهُ

(١) في (ب) : (والنفي) ، وفي (هـ) : (أو على النفي) بدل (أو النفي) .

إنَّما يقعُ مُتوسِّطاً بينَ نفْيٍ وإثباتٍ **لفظاً** ؛ نحوَ : فلانٌ لا ينظرُ إلى الفقيرِ فضلاً عن إعطائِهِ ، أو **معنىً** ؛ نحوَ : تقاصرَتِ الهممُ عن أدنى العددِ فضلاً عن أنْ تترقَّاهُ ؛ أي : لـم تبلغْهُ فضلاً عنِ الترقِّي .

ونحوُهُ لفظُ العقيدةِ ؛ إذْ معناهُ : لم يتَّصفِ القدمُ بالثبوتِ فضلاً عنِ الأخصيَّةِ ، والقصدُ فيهِ إلى استبعادِ الأدنىٰ ـ أعني : ما دخلَهُ النفْيُ ـ بمعنىٰ عدِّهِ بعيداً عنِ الوقوعِ ؛ كالنظرِ إلى الفقيرِ وبلوغِ الهممِ في المثالينِ ، واستحالةِ ما فوقَهُ ـ أعني : ما دخلَتْهُ (عن) ـ بمعنىٰ عدِّهِ بمنزلةِ المحالِ الذي لا يمكنُ وقوعُهُ ؛ كالإعطاءِ والترقي فيهما ، وهو مِنْ قولِكَ : أنفقتُ الدراهمَ ، والذي فَضَلَ منها كذا ؛ أي : بقيَ ؛ فالمعنىٰ في المثالينِ : انتفاءُ العطاءِ بالكليَّةِ ، والذي نُفِيَ منهُ عدمُ النظرِ ، وانتفى الترقِّي ، وبقيَ منهُ التقاصرُ .

والمعنىٰ في تركيبِ العقيدةِ : انتفَتْ في القدمِ الأخصيَّةُ وبقيَ منهُ عدمُ الثبوتِ .

والأحسنُ : أنَّهُ لا محلَّ لهـٰذهِ الجملةِ ، وإنْ جعلَها بعضُهم حالاً ، **ومِنَ الخطأِ في حلِّ هـٰذا التركيبِ** : ما يُقالُ : إنَّ (فضلاً) بمعنىٰ (تجاوزاً) وإنَّ المستبعدَ في المثالينِ هو عدمُ النظرِ وقصورُ الهممِ ، قالَهُ التفتازانيُّ في « حاشيتِهِ على الكشافِ » .

وأمَّا قولُهم : (كُفِّرَتِ النصارىٰ بإثباتِهِمُ الذاتَ والعلمَ والحياةَ) فخطأٌ ؛ **إذْ لم يكنْ تكفيرُهم بمُجرَّدِ إثباتِ ذلكَ ، بل بإثباتِهم آلهةً ثلاثةً** ؛ علىٰ ما قالَ تعالىٰ : ﴿ لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ﴾ [المائدة: ٧٣]،

وقد قدَّمنا شرحَ مقالتِهمُ التي لا يرضىٰ بها مُميِّزٌ مِنَ الصبيانِ فضلاً عمَّنْ فوقَهُ[1] .

[بيانُ متىٰ يكونُ الاشتراكُ في الأخصِّ موجباً للاشتراكِ في الأعمِّ]

ومِنْ معنىٰ شبهةِ المعتزلةِ السابقةِ ـ وهي إلزامُ الاشتراكِ في الأعمِّ لأجلِ الاشتراكِ في الأخصِّ الذي هو القدمُ ـ[2] : احتجاجُهم بأنَّهُ لو كانَ للهِ تعالىٰ علمٌ لكانَ علمُهُ يتعلَّقُ بعينِ ما يتعلَّقُ بهِ علمُنا ، وأخصُّ وصْفِ علمِنا تعلُّقُهُ بالمعلومِ المعيَّنِ ، والاشتراكُ في الأخصِّ يُوجِبُ الاشتراكَ في الأعمِّ ، فيجبُ إذاً مماثلةُ علمِهِ تعالىٰ لعلمِنا ، فيلزمُ إمَّا قدمُهما ، وإمَّا حدوثُهما ، وكلاهما محالٌ .

والجوابُ : أنَّ هاذا مشتركُ الإلزامِ ؛ لأنَّهُ يلزمُهم مثلُهُ فيما أثبتوا للهِ تعالىٰ مِنَ العالِـميَّةِ ؛ فإنَّ عالِـميَّتَهُ تعالىٰ إذا تعلَّقَتْ بالمعلومِ المعيَّنِ وتعلَّقَتْ عالِـميتُنا بهِ . . لزمَهم عينُ ما ألزمونا ، **وهاذا جوابٌ جدليٌّ** .

والجوابُ الحقُّ : أنَّ الاشتراكَ في الأخصِّ إنَّما يستلزمُ الاشتراكَ في الأعمِّ الذاتيِّ ، والحدوثُ والقدمُ ليسا بذاتيينِ ؛ لعدمِ توقُّفِ فهْمِ الماهيَّةِ عليهما ، فإنَّا نتعقَّلُ العلمَ معَ الذهولِ عن كونِهِ قديماً أو حادثاً ، ثم نقيمُ الدليلَ بعدَ ثبوتِهِ علىٰ أنَّهُ قديمٌ أو حادثٌ .

---

(١) تقدم (ص ٢٥٠) .

(٢) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٢٥٣) .

تنبيه

[على بيانِ أخصِّ وصفٍ للهِ عزَّ وجلَّ]

اختلفَ الناسُ في أخصِّ وصْفِ الباريْ جلَّ وعلا :

فقالَ قومٌ مِنَ المعتزلةِ : إنَّهُ القدمُ ، وقد سبقَ ردُّهُ[1] .

ومنهم مَنْ زعمَ : أنَّهُ حالٌ تُوجِبُ لهُ تُعالىٰ كونَهُ حيّاً عالماً قادراً مريداً ، ولا إفصاحَ في هـٰذهِ المقالةِ عن هـٰذهِ الصفةِ .

ونُقِلَ عنِ الشيخِ : أنَّ خاصيَّةَ الإلٰهِ القدرةُ على الاختراعِ ، واختارَهُ الفخرُ في بعضِ كتبِهِ[2] ، واحتجَّ لهُ : بأنَّ موسىٰ صلواتُ اللهِ وسلامُهُ علىٰ نبيِّنا وعليهِ أجابَ فرعونَ لمَّا سألَهُ عن حقيقةِ ربِّ العالمينَ قالَ لهُ : ﴿ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴾ [الشعراء : ٢٤] ، فلولا أنَّ ذلكَ خاصِّيَّةُ الإلٰهِ لَمَا كانَ الجوابُ لائقاً .

قالَ ابنُ التِّلِمْسانيِّ : (ولا حُجَّةَ لهُ في ذلكَ ؛ فإنَّ « ما » كما يُسأَلُ بها ويُرادُ بالسؤالِ فهْمُ الحقيقةِ . . قد تُطلَقُ لطلبِ تمييزِ الحقيقةِ ، وما ذكرَهُ موسىٰ عليهِ السلامُ يصلحُ لتمييزِهِ تعالىٰ عنْ سائرِ الممكناتِ .

وقولُ الشيخِ : « إنَّ تلكَ خاصِّيَّةُ الإلٰهِ » لعلَّهُ أرادَ أنَّ هـٰذا الوصفَ لا يثبتُ لغيرِ اللهِ تعالىٰ ردّاً على المعتزلةِ ؛ إذْ تزعمُ أنَّ العبدَ يشاركُ اللهَ

---

(١) تقدم الردُّ قريباً (ص ٣٣٢) .

(٢) وهو كتاب « الإشارة » ، وانظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٤٠٩ ، ٤١٧) .

تعالىٰ في ذلكَ باعتبارِ أنَّهُ يُوجِدُ أفعالَهُ عندَهم ، ولم يُرِدْ أنَّهُ أخصُّ وصْفِ ذاتِهِ ؛ فإنَّ القدرةَ على الاختراعِ عندَهُ مِنْ صفاتِ المعاني التي يستدعي الاتِّصافُ بها تقرُّرَ الذاتِ بدونِها في العقلِ ، فلا تكونُ أخصَّ وصْفِ الذاتِ ، وإلا لدارَ ذلكَ ، واللهُ أعلمُ)[1] .

[الأصحُّ أنَّ حقيقةَ اللهِ تعالىٰ غيرُ معلومةٍ للبشرِ]

قلتُ : وإذا تبيَّنَ لكَ أنَّ أخصَّ وصْفِ البارئِ جلَّ وعلا مجهولٌ . . عرفتَ أنَّ ذاتَهُ تعالىٰ غيرُ معروفةٍ للبشرِ ، **وهو الأصحُّ مِنَ القولينِ** ، وإليهِ ذهبَ القاضي وإمامُ الحرمينِ وحُجَّةُ الإسلامِ والإمامُ الفخرُ في أكثرِ كتبهِ[2] ، واختارَ في كتابِ « الإشارة » ـ وهو مِنْ أوَّلِ مُصنَّفاتِهِ ـ أنَّها معلومةٌ[3] ، وعلى المنعِ : فهل هو مطلقاً ولو في الآخرةِ ، أو إنَّما هو في الحالِ ، ويجوزُ أنْ تصيرَ معلومةً بعدُ ؟

نقلَ سيفُ الدينِ عنِ الإمامِ والغزاليِّ المنعَ مطلقاً ، ونقلَ فيهِ الوقفَ عنِ القاضي وضرارٍ[4] .

واحتجَّ مَنْ قالَ بأنَّ حقيقةَ الذاتِ الكريمةِ معلومةٌ : بما تقدَّمَ مِنْ جوابِ موسىٰ عليهِ السلامُ لفرعونَ حينَ سألَهُ عنِ الحقيقةِ ، وقد سبقَ ردُّهُ ، **واحتجُّوا أيضاً** : بأنَّا نحكمُ على الذاتِ العليَّةِ بأحكامٍ ، والحكمُ

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٤١٧) .

(٢) انظر مثلاً « معالم أصول الدين » (ص٩٤) ، و« لوامع البينات » (ص ٧٣) .

(٣) الإشارة (ص ٢٧٠) ، وانظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٤٠٩) .

(٤) انظر « أبكار الأفكار » (١/ ٤٨١) .

على الشيءِ فرعُ معرفتِهِ ، وهو مردودٌ بأنَّ الحكمَ على الشيءِ فرعُ الشعورِ بهِ بوجْهٍ ما ، ولو بوجْهٍ خارجيٍّ إجماليٍّ ، لا فرعُ معرفةِ ذاتِهِ التي هي محلُّ النزاعِ .

واحتجَّ القائلونَ بأنَّها غيرُ معلومةٍ بالمنقولِ والمعقولِ :

أمَّا المنقولُ : فقولُهُ تعالىٰ : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه : ١١٠] ، وقولُهُ : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام : ١٠٣] علىٰ وجْهٍ ، وقد قيلَ : إنَّما سُمِّيَ : (اللهَ) مِنْ وَلَهِ العقولِ وتحيُّرِها في كُنْهِ جلالِهِ تعالىٰ .

وبالجملةِ : فعجْزُ العقولِ عنِ الإحاطةِ بعظيمِ كبريائِهِ جلَّ وعلا وباهرِ جمالِهِ وعليِّ جلالِهِ ، بل عجزُها عن عجائبِ صُنْعِهِ في مخلوقاتِهِ . . يكادُ أنْ يكونَ معلوماً مِنَ الدينِ ضرورةً .

وأمَّا المعقولُ : فقالَ الإمامُ فخرُ الدينِ : (**الدليلُ عليهِ** : أنَّ المعلومَ عندَ البشرِ أمورٌ أربعةٌ : **إمَّا الوجودُ ، وإمَّا كيفياتُ الوجودِ** ؛ وهي الأزليَّةُ والأبديَّةُ والوجوبُ ، **وإمَّا السُّلوبُ** ؛ وهي أنَّهُ ليسَ بجسمٍ ولا جوهرٍ ولا عرضٍ ، **وإمَّا الإضافيةُ**[١] ؛ وهي العالميَّةُ والقادريَّةُ ، والذاتُ المخصوصةُ الموصوفةُ بهٰذهِ المفهوماتِ مغايرةٌ لها لا محالةَ[٢] ، وليسَ عندَنا مِنْ تلكَ الذاتِ المخصوصةِ إلا أنَّها ذاتٌ لا ندري ما هي إلا أنَّها موصوفةٌ بهٰذهِ الصفاتِ ، وهٰذا يدلُّ علىٰ أنَّ ذاتَهُ المخصوصةَ غيرُ معلومةٍ)[٣] .

---

(١) في إطلاق لفظ (كيفيات ، إضافية) عليه سبحانه مناقشات ستأتي (ص ٣٣٩).

(٢) سيأتي نقض استعمال لفظة المغايرة (ص ٣٤١) .

(٣) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٤٠٩) .

وقالَ أيضاً : (كلُّ ما عرفناهُ مِنْ صفاتِ اللهِ تعالىٰ فإنَّ مفهومَهُ غيرُ مانعٍ مِنْ وقوعِ الشِّرْكَةِ ـ يعني : لأنَّا بعدَ معرفةِ تلكَ الأوصافِ نحتاجُ إلىٰ إقامةِ الدليلِ علىٰ وحدانيتِهِ تعالىٰ ـ ، ومعرفةُ حقيقتِهِ تعالىٰ مانعةٌ مِنْ وقوعِ الشِّرْكَةِ ـ يعني : لأنَّ ذاتَهُ جزئيٌّ حقيقيٌّ ـ ، فالمعلومُ لنا منهُ غيرُ حقيقتِهِ) ، قال : (وهـٰذا قياسٌ جليٌّ مِنَ الشكلِ الثاني)[1] .

قلتُ : ووجهُ نظمِهِ أنْ يُقالَ : لا شيءَ ممَّا عرفناهُ في حقِّهِ تعالىٰ بمانعٍ مِنْ وقوعِ الشِّرْكَةِ ، وحقيقتُهُ تعالىٰ مانعةٌ مِنْ وقوعِ الشِّرْكَةِ ؛ ينتجُ : لا شيءَ ممَّا عرفناهُ بحقيقتِهِ تعالىٰ ، وهو المطلوبُ .

واعترضَ عليهِ : بأنَّهُ لا نزاعَ أنَّهُ تعالىٰ مُميَّزٌ[2] في وجودِهِ بهـٰذهِ الأوصافِ عن سائرِ الموجوداتِ ، وإنَّما النزاعُ في أنَّ هـٰذا التمييزَ تمييزٌ بالحقيقةِ ، أو بأمورٍ لازمةٍ للحقيقةِ ؟ معَ أنَّ الحقيقةَ غيرُ معلومةٍ لنا مِنْ حيثُ هي هي ، وإنْ كانَتْ معلومةً في الجملةِ .

فإنْ قالَ : إنَّ لفظَ الإلٰهِ غيرُ مانعٍ مِنَ الشِّرْكةِ مِنْ حيثُ الوضْعُ ،

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٤١٤) ، وقوله : (**لأن ذاته جزئي حقيقي**) قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٣٠) : (احترز **بالحقيقي** من الجزئي الإضافي ؛ فإنه أعم من الحقيقي ، وهو عند المناطقة : ما اندرج تحت الكلي ، فهو جزئي بالإضافة إلىٰ ما فوقه ، فيشمل الفرد المعين والنوع والجنس وغير ذلك ؛ فزيدٌ مندرج تحت الإنسان ، وهو تحت الحيوان ، وهو تحت الجسم النامي) .

(٢) في هامش (ب ، ج) نسخة : (متميز) ، وهي موافقة لما في « شرح المعالم » .

وإنْ قامَ القاطعُ على امتناعِ الشِّرْكةِ فيهِ عقلاً ، فهو كليٌّ .

قلنا : هـٰذا راجعٌ إلى اصطلاحٍ في التسميةِ وتلقيبٍ ، وإلا فالعلمُ بالتمييزِ في الوجودِ يستدعي امتناعَ الشِّرْكةِ العقليَّةِ ، وقد سلَّمَ ذلكَ[1] .

وعليهِ في الدليلِ الأوَّل أيضاً مناقشاتٌ لفظيةٌ ومعنويةٌ أشارَ إليها شرفُ الدينِ رحمَهُ اللهُ تعالىٰ :

فمنها : إطلاقُ الكيفيَّاتِ علىٰ بعضِ صفاتِ اللهِ تعالىٰ[2] : وهو لفظٌ مُوهِمٌ للتجدُّدِ والتغيُّرِ ، ولم يردْ بهِ شرعٌ ، **فلا يجوزُ إطلاقُهُ في حقِّهِ تعالىٰ**[3] ، ولا يُسأَلُ بهِ عنهُ ، وإنَّما حملَهُ علىٰ إطلاقِهِ : أنَّ الحكماءَ رسموا الكيفيةَ بوجْهٍ لا تُوهِمُ نقصاً ، فقالوا : هي صفةٌ لا تستدعي نسبةً ولا قسمةً لذاتِها ، وهـٰذا القسمُ مِنَ الصفاتِ كذلكَ ، إلا أنَّ الفلاسفةَ زعموا أنَّ الكيفياتِ مِنْ أقسامِ المعاني الموجودةِ .

وما سمَّاهُ الإمامُ بالكيفيَّةِ مِنَ الأزليَّةِ والأبديَّةِ والوجوبِ يرجعُ إلىٰ تقديساتٍ في الذاتِ وسلبٍ عندَ المحقِّقينَ ؛ **فمعنى الأزليَّةِ** : هو القدمُ ؛ وهو سلبُ العدمِ السابق ، **ومعنى الأبديَّةِ** : هو البقاءُ ؛ وهو

---

(١) السياق للعلامة ابن التلمساني في « شرح معالم أصول الدين » (ص٤١٥) .

(٢) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٤١٠) .

(٣) قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٣٠) : (قال الإمام أبو إسحاق بن دهاق المالقي : ومن قال من الباطنية : إنَّ له كيفيةً لا يعلمها إلا هو.. فقد جهل أمر ربه ، ولم يتحقق اليقين من قبله) إلىٰ أن قال : (ومن وجبت وحدانيته وجبت استحالة كيفيته) .

سلبُ العدمِ اللاحقِ ، **ومعنى الوجوبِ** : أنَّهُ لا يقبلُ الانتفاءَ بحالٍ ، **ومَنِ احتجَّ** علىٰ أنَّهُ ثبوتٌ ؛ بأنَّهُ يُؤكَّدُ بهِ الوجودُ ، وتأكيدُ الشيءِ تحقيقُهُ ، والشيءُ لا يُحقَّقُ بنقيضِهِ . . **فجوابُهُ** : أنَّهُ يُحقَّقُ بسلْبِ نقيضِهِ ؛ كقولِنا : هـٰذا حقٌّ لا شكَّ فيهِ ، كذا نقولُ : وجودٌ واجبٌ ؛ أي : لا ينتفي بحالٍ .

ومنها : تسميةُ الصفاتِ بالإضافاتِ[1] : وهي عندَ الأشعريَّةِ : إمَّا حقائقُ ذواتُ إضافاتٍ ، أو أحكامٌ لمعانٍ ثابتةٍ ذواتِ إضافاتٍ[2] ، وقد ردَّها إلى الإضافاتِ أبو الحسينِ البصريُّ مِنَ المعتزلةِ ، وهو كثيراً ما ينهجُ منهجَ الفلاسفةِ ، فإنْ أرادَ الإمامُ ذلكَ فالكلامُ معَهُ لا يرجعُ إلىٰ مُجرَّدِ مناقشةٍ لفظيَّةٍ ، بل في مؤاخذةٍ معنويَّةٍ .

وقد صرَّحَ بذلكَ في « المعالم »[3] ، فيُقالُ لهُ : معقولُ العلمِ مثلاً في الشاهدِ لا يرجعُ إلىٰ نسبةٍ[4] ، بل هوَ حقيقةٌ ذاتُ نسبةٍ ، وحقيقةُ

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٤١١) .

(٢) **فالحقائقُ ذوات الإضافات** : هي صفات المعاني ، **وإضافاتها** : تعلُّقاتها علىٰ قول الإمام بأن التعلُّق إضافة ، **والأحكامُ التي هي لمعانٍ ذواتِ إضافات** : هي المعنوية ؛ فإنها حكم لمعنىً ذي إضافة . انظر « حاشية المنجور علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٣١) .

(٣) انظر « معالم أصول الدين » (ص٩٤) ، و« شرح معالم أصول الدين » (ص٣٣٩) ، قال العلامة ابن التلمساني فيه : (وقد تقدم أنه منازع في ردِّ صفات الله تعالى المعنوية إلىٰ مجرَّد نِسَبٍ وإضافات) .

(٤) قوله : (**معقول العلم**) أي : مفهومه ، بمعنىٰ متعقل منه ، وفي بعض النسخ : « معلومٌ أنَّ العلمَ » ، وهي بينة وأظهر في المقام . « عكاري » (ق ١٨١) .

العلمِ لا تختلفُ بالقدمِ والحدوثِ وكثرةِ المتعلَّقاتِ وقلَّتِها ، فكيفَ يثبتُ على وجْهٍ يخالفُ حقيقتَهُ في الشاهدِ ، والشاهدُ سُلَّمٌ[1] يُرتقى بهِ إلى إثباتِ الحقائقِ غائباً[2] على وجْهِ الكمالِ والتنزيهِ ؟!

ومنها : **إطلاقُهُ أنَّ صفاتِهِ تعالى مغايرةٌ لذاتِهِ**[3] : وأئمَّةُ السنَّةِ رضوانُ اللهِ تعالى عليهم ممتنعونَ مِنْ إطلاقِ ذلكَ ؛ لما يُوهِمُ لفظُ الغيرِ مِنْ صحَّةِ المفارقةِ ، ولم يردِ الشرعُ بإطلاقِهِ ، فلا يصحُّ .

هـٰذهِ الاعتراضاتُ اللفظيَّةُ .

ثم الاعتراضُ الجُمْليُّ المعنويُّ على هـٰذا الدليلِ[4] : أنَّ الإمامَ إنِ ادَّعى في استقرائِهِ أنَّهُ يعلمُ أنَّهُ لا علمَ عندَ أحدٍ مِنَ البشرِ مِنْ آدمَ إلى آخرِ مميِّزٍ يُوجَدُ مِنَ البشرِ سوى ما ذكرَهُ . . فلا يخفى سقوطُ هـٰذهِ الدعوى ، وإنِ ادَّعى أنَّ هـٰذا هو الذي وجدَهُ فيمَنِ استقرأَهُ مِنَ البشرِ . . فلا يفيدُ أنَّ الحاصلَ لجميعِ البشرِ ليسَ إلا ذلكَ .

ويعارِضُهُ ما تدَّعيهِ الصوفيةُ[5] : مِنْ أنَّ الرياضةَ بعدَ تصحيحِ العقيدةِ ، وإحكامِ الفرائضِ ، وتناولِ الحلالِ ، بالخلوةِ والعزلةِ

---

(١) كذا في (ب ، ج) ، وفي سائر النسخ : (شيء) .

(٢) كذا في (ب ، ج) ، وفي سائر النسخ : (غالباً) .

(٣) انظر « شرح الإرشاد » للعلامة المقترح (ص٢٢٨) .

(٤) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٤١٢) .

(٥) جاء في هامش (ب) وهي نسخة العلامة المنجور : (انظر ما تقوله الصوفيةُ رضي الله عنهم ، وأفاض علينا من بركاتهم ، وهم سادات هـٰذه الأمة بعد الصحابة والتابعين) .

والصومِ ، ودوامِ الذكرِ علىٰ طهارةِ الظاهرِ والباطنِ ، وصدقِ الافتقارِ إلى اللهِ تعالىٰ بترْكِ الدعوىٰ ، والتبرِّي مِنَ الحولِ والقُوَّةِ ظاهراً وباطناً[1] . . **سببٌ ـ بمشيئةِ اللهِ تعالىٰ ـ للزيادةِ في المعارفِ** ؛ كما قال تعالىٰ : ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا ﴾ [العنكبوت : ٦٩] ، وقالَ تعالىٰ : ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ ﴾ [المجادلة : ٢٢] .

ويُعبِّرونَ عن ذلكَ الروحِ والنورِ بعينِ السرِّ ؛ وهو مرآةُ تجلياتٍ وكشوفٍ لأمورٍ بخَلْقِ علومٍ **لا سبيلَ للاطِّلاعِ عليها بالاستدلالِ ولا بطرقِ الاعتبارِ** ، بل بمحضِ إنعامٍ وإلهامٍ ؛ بخلْقِ علومٍ لم تجرِ العادةُ بخلْقِها ، ولا يعرفُها إلا أهلُها ، ولا يعرفُها غيرُهم كما لا يعرفُ الأكمَهُ حقائقَ الألوانِ ، **ولا سبيلَ إلىٰ تعريفِها بالقولِ للغيرِ** ، بل بإشارةِ العارفِ للعارفِ ، كما قيل : [من الطويل]

تُشِيرُ فَأَدْرِي مَا تَقُولُ بِطَرْفِهَا وَأُطْرِقُ طَرْفِي عِنْدَ ذَاكَ فَتَفْهَمُ[2]

---

(١) في سياق الإمام ابن التلمساني في « شرح المعالم » (ص٤١٢) هنا زيادة : (وقطع العلائق ، وصدق التوجه إلى الله تعالىٰ بمحض الافتقار ، وقولهم : لا علم لنا إلا ما علمتنا) ، وثَمَّ زيادات تأتي بعدُ يجدر النظر فيها .

(٢) أورده الإمام ابن التلمساني في « شرح معالم أصول الدين » (ص٤١٣) ، ونحوه دون نسبة في « الزهرة » (ص١٥٠)، قال العلامة الحامدي في « حواشيه علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٢٤٧): (**الغرض من ذكره** : أن هـٰذه العلوم لا يمكن التعبير عنها بالقول، ولا سبيل إلىٰ تعرفها إلا بإشارة العارف للعارف).

ويُقالُ : لن يفهمَ عنكَ إلا مَنْ أشرقَ فيهِ ما أشرقَ فيكَ ، **ولا يعنونَ بذلكَ حلولاً كما يفهمُهُ بعضُ المُلبِّسينَ** ، بل يريدونَ تلكَ البصيرةَ الباطنةَ والموهبةَ الربَّانيةَ التي لا ريبَ فيها ولا شكَّ ، كما وصفَ بذلكَ نبيَّهَ عليهِ السلامُ فقالَ : ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ [النجم : ١٧] ، فأنَّىٰ لهُ الجزمُ بنفْيِ جميعِ ما يدَّعونَهُ ؟!

ونحنُ لا ننكرُ أنْ يخصَّ اللهُ تعالىٰ عبداً مِنْ عبيدِهِ بعلمٍ ما ، كما قالَ تعالىٰ في الخضرِ : ﴿وَعَلَّمْنَـٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف : ٦٥] ، وإنَّما ننكرُ علىٰ مَنْ يدَّعي رؤيةً عاجلةً ، أو تقدُّماً علىٰ درجةِ النبوَّةِ ، أو مشاركةً فيها ، أو أنَّهُ عالمٌ باللهِ تعالىٰ علمَ إحاطةٍ .

وإذا جازَ خلْقُ إدراكٍ لنا باللهِ تعالىٰ في الآخرةِ هو أتمُّ إدراكاً مِنْ إدراكِنا الذي هو معرفةُ المؤثِّرِ بأثرِهِ . . فلا يجزمُ العقلُ باستحالةِ خلْقِ مثلِ ذلكَ في القلبِ ، ويكونُ نسبةُ ما تعلَّقَ بهِ في الوضوحِ والجلاءِ كنسبةِ الحاصلِ عنِ الرؤيةِ .

فالحقُّ إذاً : أنْ نجزمَ بجوازِ ذلكَ ، ولا استحالةَ ، **وإذا كانَ ذلكَ يرجعُ إلى الوِجْدانِ** ـ وفضلُ اللهِ تعالىٰ لا نهايةَ لهُ ـ فلا علمَ لي إلا بحالِ نفسي ، وحالُ غيري لا أعرفُهُ إلا بإنباءٍ صادقٍ في العادةِ ، ولم يُوجَدْ ، وما يدَّعيهِ الصوفيةُ لم نميِّزْهُ فنعلمَ أنَّ ذلكَ المُدرَكَ يرجعُ إلى الذاتِ مِنْ وجْهٍ أو إلىٰ ترقٍّ في العلْمِ بالصفاتِ والأسماءِ . . **فكيف لنا بالجزمِ** أنَّ اللهَ تعالىٰ لم يخلقْ لصدِّيقٍ ولا نبيٍّ مرسلٍ سوىٰ ما نعلمُهُ نحنُ مِنَ اللهِ تعالىٰ ؟! واللهُ عزَّ وجلَّ يقولُ لأعلمِ الخلْقِ : ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي

عِلۡمٗا﴾ [طه : ١١٤] ، ومُتعلَّقُ السؤالِ المأمورِ بهِ ممكنٌ ، واللهُ أعلمُ .

واحتجَّ الفخرُ أيضاً : بأنَّا لا نتصوَّرُ إلا ما أدركناهُ **بالحسِّ** ، ومثالُهُ معلومٌ ، **أو بالوجدانِ** ، كالألمِ واللذَّةِ ، **أو ببديهةِ العقلِ** ؛ كبسائطِ القضايا الأوَّليَّةِ ، وهي كقولِنا : النفيُ والإثباتُ لا يجتمعانِ ولا يرتفعانِ ، فهٰذهِ طُرُقُ معرفةِ التصوُّراتِ ، وماهيةُ الباريْ تعالىٰ غيرُ مُدرَكةٍ بالحسِّ ولا بالوجدانِ ولا ببديهةِ العقلِ ، فليسَتْ مُدرَكةً لنا .

والاعتراضُ[١] : منعُ حصرِ مداركِ التصوُّراتِ فيما ذَكَرَ ؛ لأنَّهُ بناءً علىٰ رأْيِهِ في التصوُّراتِ أنَّها كلَّها غيرُ مكتسبةٍ[٢] ، وهو ممنوعٌ .

ثم إذا سُلِّمَ أنَّ مِنْ طرقِها العلمَ الضروريَّ . . فأيُّ مانعٍ مِنْ أن يخلقَ اللهُ تعالىٰ لبعضِ عبيدِهِ علماً ضروريّاً بأمرٍ ما لم تجرِ العادةُ بخلْقِ العلمِ بمثلِهِ ؟! وفضلُ اللهِ يؤتيهِ مَنْ يشاءُ ، واللهُ ذو الفضلِ العظيمِ[٣] .

---

(١) في « شرح معالم أصول الدين » (ص٤١٤) زيادة : (عليه) .

(٢) ذكر ذلك في كتابه « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » (ص١٦) ، وهو علىٰ قول الجمهور في « معالم أصول الدين » (ص٢٣) ، وانظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٥٤ ، ٥٦) ، وعلىٰ قوله الأول فالنظر لا يفيد إلا العلم التصديقي فقط .

(٣) السياق بطوله في « شرح معالم أصول الدين » (ص٤١٤) ، وجاء في هامش (ب) : (بلغت) .

[الإيجابُ للأخصِّ في بابِ التماثلِ ممتنعٌ]

ثم الإيجابُ للأخصِّ في بابِ التماثلِ ممتنعٌ ؛ لوجودِ الاشتراكِ في الأعمِّ معَ انتفائِهِ في الأخصِّ .

هـٰذا اعتراضٌ على المعتزلةِ في قولِهم : إنَّ الاشتراكَ في الأخصِّ يُوجِبُ الاشتراكَ في الأعمِّ ؛ أي : هو عِلَّةٌ لهُ ، ولهـٰذا قالوا : حقيقةُ المثلينِ : هما المشتركانِ في الأخصِّ ، واشتراكُهما في الأخصِّ عِلَّةٌ لاشتراكِهما في الأعمِّ .

وتقريرُ الاعتراضِ عليهم : أنَّ الاشتراكَ في الأخصِّ لو كانَ مُوجِباً للاشتراكِ في الأعمِّ ؛ أي : عِلَّةً لهُ كما زعموا . . لَمَا وُجِدَ الاشتراكُ في الأعمِّ بدونِ الاشتراكِ في الأخصِّ ؛ لاستحالةِ وجودِ المعلولِ بدونِ علَّتِهِ ، لـٰكنِ التالي باطلٌ ، فالمقدَّمُ مثلُهُ .

ودليلُ بطلانِهِ : أنَّ الفرسَ والإنسانَ مشتركانِ في الأعمِّ الذاتيِّ وهو الحيوانيةُ ، وليسا مشتركينِ في الأخصِّ ؛ كالناطقيةِ أو الصاهليَّةِ ، وكذا البياضُ والسوادُ يشتركانِ في اللونيَّةِ وهي ذاتيٌّ أعمُّ ، ولا يشتركانِ في الأخصِّ وهو السواديَّةُ أوِ البياضيَّةُ .

وإنَّما الواجبُ أنْ يُقالَ : الاشتراكُ في الأخصِّ الذاتيِّ ملزومٌ للاشتراكِ في الأعمِّ الذاتيِّ ، فيلزمُ مِنْ وجودِ الاشتراكِ في الأخصِّ وجودُ

الاشتـراكِ فـي الأعـمِّ ؛ لاستحـالـةِ وجـودِ الملـزومِ بـدونِ لازمِـهِ ؛ كالاشتراكِ في الناطقيَّةِ التي هي للإنسانِ أخصُّ ؛ فإنَّهُ يلزمُ منهُ الاشتراكُ في الأعمِّ الذي هو الحيوانيَّةُ ، ولا يلزمُ مِنْ وجودِ الاشتراكِ في الأعمِّ الذاتيِّ ـ كالحيوانيَّةِ للإنسانِ مثلاً ـ وجودُ الاشتراكِ في الأخصِّ كالناطقيَّةِ لهُ ؛ إذْ لا يلزمُ مِنْ وجودِ اللازمِ وجودُ الملزومِ .

والحاصلُ : أنَّ الذي ننكرُهُ عليهم جعلُهمُ الاشتراكَ في الأخصِّ عِلَّةً للاشتراكِ في الأعمِّ ، أمَّا كونُهُ ملزوماً لهُ فممَّا لا شكَّ فيهِ .

* * *

فصلٌ
في قِدمِ صفاتِ اللهِ تعالىٰ

ثم نقولُ : يتعيَّنُ أنْ تكونَ هـٰذهِ الصفاتُ كلُّها قديمةً ؛ إذْ لو كانَ شيءٌ منها حادثاً لَلزِمَ ألا يعرىٰ عنهُ أو عنِ الاتِّصافِ بضدِّهِ الحادثِ[1] ، **ودليلُ حدوثِهِ** : طريانُ عدمِهِ ؛ لما علمْتَ مِنِ استحالةِ عدمِ القديمِ ، وما لا تُتحقَّقُ ذاتُهُ بدونِ حادثٍ . . يلزمُ حدوثُهُ ضرورةً ، وقد تقدَّمَ مثلُ ذلكَ في الاستدلالِ علىٰ حدوثِ العالمِ[2] .

لمَّا فرغَ مِنْ إقامةِ البرهانِ علىٰ ثبوتِ الصفاتِ . . **شرعَ في إثباتِ أحكامٍ واجبةٍ لها** .

فمِنْ ذلكَ : القدمُ .

ودليلُ وجوبِهِ لكلِّ ما يتَّصفُ بهِ تعالىٰ : أنَّهُ لو كانَ شيءٌ مِنْ صفاتِهِ جلَّ وعلا حادثاً . . لَلزِمَ حدوثُهُ ، والتالي باطلٌ ؛ لما عرفْتَ مِنْ وجوبِ قدمِهِ تعالىٰ ، **فالمقدَّمُ مثلُهُ** .

---

(١) يعني : لو كان شيء من أوصافه تعالىٰ ـ معانٍ أو غيرها ـ حادثاً . . للزم ألا يعرى الموصوف ـ وهو الله سبحانه ـ عن الاتصاف بهـٰذا الحادث أو ضدِّهِ . مفادٌ « حامدي » (ص٢٥٠) .

(٢) تقدم (ص ٢٤٥ ، ٢٨٨) .

وبيانُ الملازمةِ : ما أشرنا إليهِ في أصلِ العقيدةِ مِنْ أنَّهُ لو كانَ شيءٌ مِنْ صفاتِهِ تعالىٰ حادثاً . . لَلَزِمَ ألا يعرىٰ عنهُ أو عن ضدِّهِ الحادثِ ؛ لما عرفْتَ ـ فيما مضىٰ ، وسنعيدُ أيضاً برهانَهُ فيما بعدُ ـ مِنْ أنَّ القابلَ للشيءِ لا يخلو عنه أو عن ضدِّهِ ، وما لا يعرىٰ عنِ الحوادثِ لا يسبقُها ، وما لا يسبقُها كانَ حادثاً مثلَها ، وهو معنىٰ قولي : (**وما لا تُتحقَّقُ ذاتُهُ بدونِ حادثٍ . . يلزمُ حدوثُهُ ضرورةً**) أي : ما لا يمكنُ مفارقةُ ذاتِهِ للحوادثِ . . يلزمُ حدوثُهُ ضرورةً ؛ إذْ لو كانَ هو قديماً ووصفُهُ اللازمُ لهُ حادثاً . . لكانَ مفارقاً لوصفِهِ اللازمِ ، كيف وقد تُحقِّقَ أنَّهُ لا يفارقُهُ ؟!

وأمَّا قولي : (**ودليلُ حدوثِهِ : طريانُ عدمِهِ**) فهو جوابٌ عن سؤالٍ مستشعرٍ في قولي : (**لَلَزِمَ ألا يعرىٰ عنهُ أو عنِ الاتِّصافِ بضدِّهِ الحادثِ**) .

وتقريرُهُ أنْ يُقالَ : لا نُسلِّمُ أنَّهُ لو كانَ شيءٌ مِنْ صفاتِهِ تعالىٰ حادثاً يلزمُ حدوثُهُ ، **قولُكم** : (إنَّهُ لا يعرىٰ عنهُ أو عن ضدِّهِ الحادثِ) نمنعُ أنَّ ضدَّهُ حادثٌ ، بل يجوزُ أنْ يكونَ قديماً ، فحينَئذٍ إنَّما يلزمُ ألا يعرىٰ عن ذلكَ الحادثِ أو عن ضدِّهِ القديمِ ، وذلكَ لا يستلزمُ حدوثَهُ ؛ لأنَّهُ لم يلزمْ إذْ ذاكَ مِنْ قدمِهِ تعالىٰ وحدوثِ بعضِ صفاتِهِ عروُّهُ عن جميعِ أوصافِهِ؛ لفَرْضِ القدمِ في بعضِها، وهو أضدادُ تلكَ الأوصافِ الحادثةِ .

وجوابُهُ : أنَّهُ يلزمُ مِنْ تقديرِ الحدوثِ لصفةٍ مِنْ صفاتِهِ أنْ يكونَ ضدُّها حادثاً ، ويستحيلُ أنْ يكونَ قديماً ؛ وذلكَ لأنَّهُ لو كانَ قديماً لَما

طرأَ عدمُهُ ؛ لِمَا عرفْتَ مِنِ استحالةِ عدمِ القديمِ ، فإذاً لا يمكنُ الاتصافُ بصفةٍ حادثةٍ إلا وضدُّها أو مثلُها اللذانِ سبقَ الاتصافُ بهما ثم طرأَ عدمُهما . . حادثانِ ؛ **ضرورةَ أنَّ ما ثبتَ قدمُهُ استحالَ عدمُهُ** .

هٰذا معنىٰ قولي : (ودليلُ حدوثِهِ) أي : حدوثِ ضدِّ الوصفِ الحادثِ (طريانُ عدمِهِ) يعني : بدليلِ الاتصافِ بهٰذا الوصفِ الحادثِ ؛ إذ يستحيلُ أنْ يتَّصفَ بهِ معَ بقاءِ ضدِّهِ الذي اتَّصفَ بهِ قبلُ ، وإلا اجتمعَ الضدَّانِ .

وقولُهُ : (**لما علمْتَ مِنِ استحالةِ عدمِ القديمِ**) بيانٌ لكونِ طريانِ العدمِ على الضدِّ دليلاً علىٰ وجوبِ حدوثِهِ واستحالةِ قدمِهِ .

وقولُهُ : (**وقد تقدَّمَ مثلُ ذلكَ في الاستدلالِ علىٰ حدوثِ العالمِ**) يعني : تقدَّمَ لهُ في الدليلِ الثاني لحدوثِ العالمِ[1] ؛ حيثُ استدلَّ علىٰ حدوثِهِ بحدوثِ صفاتِهِ ؛ أي : فلو كانَ شيءٌ مِنْ صفاتِهِ تعالىٰ حادثاً . . لدلَّ علىٰ حدوثِهِ كما دلَّ حدوثُ صفاتِ العالمِ علىٰ حدوثِهِ ؛ **إذْ وجْهُ الدلالةِ واحدٌ**[2] ، **والدليلُ يجبُ طردُهُ** ، فيستحيلُ أنْ يُوجَدَ في موضعٍ ولا يدلَّ علىٰ مدلولِهِ .

---

(١) وهو قوله سابقاً : (وأيضاً لو نظرت إلىٰ صفات العالم قبولاً وحصولاً . . .) انظر (ص ٢١٧) .

(٢) وجه الدلالة : هو التلازم بين الصفات والموصوف ، واستحالة عروِّه عما يقبله . « عكاري » (ق ١٨٦) .

[تأكيدُ أنَّ ما لازمَ الحادثَ فهو حادثٌ]

فإنْ قلتَ : إنَّما يتمُّ ذلكَ إذا وجبَ أنَّ القابلَ للشيءِ لا يخلو عنهُ أو عن ضدِّهِ ، ولِمَ لا يُقالُ بجوازِ خلوِّهِ عنهما معاً ، ثم يطرأَ الاتصافُ بهما[1] ، فتُتحقَّقَ ذاتُهُ دونَهما[2] ، فلا يلزمَ الحدوثُ ؟

فالجوابُ : أنَّهُ لو خلا عنهما معَ قَبولِهِ لهما . . لجازَ أنْ يخلوَ عنْ جميعِ ما يقبلُهُ مِنَ الصفاتِ ؛ إذِ القَبولُ لا يختلفُ ؛ لأنَّهُ نفسيٌّ ، وإلا لزمَ الدورُ أوِ التسلسلُ ، وخلوُّ القابلِ عن جميعِ ما يقبلُهُ مِنَ الصفاتِ محالٌ مطلقاً في الحادثِ ؛ لوجوبِ اتصافِهِ بالأكوانِ ضرورةً ، وفي القديمِ ؛ لوجوبِ اتصافِهِ بما دلَّ عليهِ فعلُهُ ؛ كالعلمِ والقدرةِ والإرادةِ ، ولو فُرِضَتْ حادثةً لَلَزِمَ الدورُ أوِ التسلسلُ ؛ لتوقُّفِ إحداثِها عليها .

هٰذا اعتراضٌ آخرُ على الملازمةِ في قولنا : (لو كانَ شيءٌ مِنْ صفاتِهِ تعالىٰ حادثاً . . لَلَزِمَ حدوثُهُ) .

---

(١) قوله : (**يطرأ**) بالنصب ، عطف علىٰ (بجواز) . « عكاري » (ق ١٨٦) .

(٢) دون الوصف الحادث وضده . « حامدي » (ص٢٥٢) .

وتقريرُهُ **أنْ يُقالَ** : لا نُسلِّمُ ملزوميةَ حدوثِ الصفاتِ لحدوثِ الموصوفِ ، **قولُكم** : (لأنَّهُ لا يعرىٰ عنها أو عن أضدادِها الحادثةِ) دعوىٰ ، **قولُكم في بيانِها** : (لأنَّ الموصوفَ بها قابلٌ لها ، والقابلُ للشيءِ لا يخلو عنهُ أو عن ضدِّهِ) غيرُ مُسلَّمٍ ، وما المانعُ أنْ يُقالَ بجوازِ خلوِّ القابلِ للصفةِ عنها وعن ضدِّها ، ويكونَ قديماً عارياً في الأزلِ عن جميعِ أوصافِهِ الحادثةِ التي يقبلُها ، ثم يتَّصفُ بها أو ببعضِها فيما لا يزالُ ؟ فلا يلزمُ حينَئذٍ مِنِ اتصافِهِ بالحوادثِ حدوثُهُ ؛ لما ذكرنا مِنْ صحَّةِ مفارقتِهِ لجميعِها .

وجوابُهُ : أنَّ قبولَ كلِّ ذاتٍ لما تتَّصفُ بهِ مِنَ الصفاتِ لا يكونُ أبداً إلا نفسيّاً لتلكَ الذاتِ ؛ أي : يجبُ لها ذلكَ القَبولُ ما دامَتِ الذاتُ غيرَ مُعلَّلٍ بمعنىً[1] .

والدليلُ عليهِ : أنَّهُ لو لم يكنِ القَبولُ نفسيّاً للذاتِ ، بل كانَ يطرأُ عليها بعدَ أنْ لم يكنْ . . لتوقَّفَ في طروِّهِ على الذاتِ علىٰ قَبولِها إيَّاهُ ، فيكونُ قَبولُ هـٰذا القَبولِ صفةً للذاتِ طارئاً أيضاً عليها ، فيحتاجُ في طروِّهِ على الذاتِ إلىٰ قَبولِها أيضاً لهُ ، فإنْ كانَ القَبولَ الأوَّلَ لزمَ الدورُ ، وإنْ كانَ قَبولاً آخرَ غيرَهُ . . نقلنا الكلامَ إليهِ أيضاً ، ولزمَ التسلسلُ .

وإلىٰ هـٰذا أشرتُ بقولي : (**لأنَّهُ نفسيٌّ ، وإلا لزمَ الدورُ أوِ التسلسلُ**) ، وإذا ثبتَ أنَّ القبولَ نفسيٌّ للذاتِ . . لزمَ أنْ تكونَ نسبةُ

---

(١) قوله : (غيرَ معلَّلٍ) حال من (القبول) ، و(دام) في (ما دامت) هنا تامة ، وقوله : (بمعنىً) أي : قائمٍ بالذات ، احترز بذلك عن الحال المعنوية ؛ فإنها تجب للذات مع كونها معللة بمعنىً . مفادُ « حامدي » (ص٢٥٣) .

جميعِ صفاتِها إليها قَبولاً واتصافاً نسبةً واحدةً ، فلو جازَ خلوُّها عن بعضِ أجناسِ صفاتِها التي تقبلُها لجازَ خلوُّها عن جميعِ تلكَ الأجناسِ المقبولةِ ضرورةَ استواءِ نسبةِ الجميعِ إليها ، لـٰكنْ **خلوُّ الذاتِ عن جميعِ ما تقبلُهُ مِنْ أجناسِ الصفاتِ محالٌ مطلقاً** ؛ أعني : في حقِّ الحادثِ وفي حقِّ القديمِ ، فخلوُّها عن بعضِ أجناسِ صفاتِها التي تقبلُها محالٌ .

أمَّا استحالةُ الخلوِّ عنِ الجميعِ في حقِّ الحادثِ : فلأنَّا نعلمُ على الضرورةِ استحالةَ عروِّ الجواهرِ عن جنسِ الأكوانِ ؛ وهي الحركةُ والسكونُ ، والاجتماعُ والافتراقُ ، فيجب ألا تعرىٰ عن سائرِ أجناسِ الأعراضِ التي تقبلُها .

وأمَّا في حقِّ القديمِ جلَّ وعلا : فلأنَّا نعلمُ قطعاً استحالةَ عروِّهِ عمَّا دلَّ عليه فعلُهُ ؛ مِنَ العلمِ والقدرةِ والإرادةِ والحياةِ ؛ إذْ لوِ انتفتْ في حقِّهِ هـٰذهِ الصفاتُ لاستحالَ أنْ يُوجِدَ فعلاً مِنْ أفعالِهِ ، فيلزمُ عدمُ المصنوعاتِ كلِّها معَ تحقُّقِ وجودِها ، وهو محالٌ على الضرورةِ ، وإذا استحالَ عروُّهُ عن هـٰذهِ الصفاتِ لزمَ استحالةُ عروِّهِ عن سائرِ الصفاتِ التي يقبلُها ؛ لما عرفتَ مِنْ وجوبِ استواءِ نسبةِ جميعِ الصفاتِ المقبولةِ إلى الذاتِ القابلةِ لها ، وإذا ثبتَ التلازمُ بينَ وجودِ ذاتِهِ تعالىٰ وبينَ جميعِ صفاتِهِ التي يتَّصفُ بها . . لزمَ أنْ تكونَ كلُّها قديمةً ؛ إذْ لو كانَ شيءٌ منها حادثاً والفَرْضُ أنَّهُ لا يمكنُ أنْ يعرىٰ عن صفةٍ مِنْ صفاتِهِ . . لَلزمَ أنْ يكونَ وجودُ ذاتِهِ حادثاً ، لـٰكنِ الحدوثُ علىٰ ذاتِهِ مستحيلٌ ؛ لما عرفتَ مِنْ وجوبِ قدمِهِ ، ففَرْضُ الحدوثِ في صفةٍ مِنْ صفاتِهِ مستحيلٌ .

[عروُّ القابلِ عمَّا يقبلُهُ مِنَ الصفاتِ محالٌ]

وبهـٰذا تعرفُ أنَّ استحالةَ عروِّ القابلِ عمَّا يقبلُهُ مِنَ الصفاتِ قاعدةٌ يثبتُ لنا بها مطلبانِ :

أحدُهما في الشاهدِ : وهو حدوثُ العالمِ ؛ لأنَّهُ لمَّا قامَ البرهانُ علىٰ حدوثِ صفاتِهِ عرفنا منهُ حدوثَ ذاتِهِ ؛ لما علمنا مِنِ استحالةِ عروِّ الذاتِ عمَّا تقبلُهُ مِنَ الصفاتِ .

والثاني في حقِّ الغائبِ : وهو وجوبُ القدمِ لجميعِ صفاتِهِ تعالىٰ ؛ لأنَّهُ لمَّا قامَ البرهانُ علىٰ وجوبِ قدمِهِ جلَّ وعلا . . عرفنا منهُ وجوبَ القدمِ لكلِّ صفةٍ مِنْ صفاتِهِ تعالىٰ ؛ لما علمنا أيضاً مِنِ استحالةِ عروِّ الذاتِ عما تقبلُهُ مِنَ الصفاتِ .

والحاصلُ : أنَّهُ لمَّا انعقدَ التلازمُ بينَ كلِّ ذاتٍ وبينَ أجناسِ مقبولِها مِنَ الصفاتِ . . صحَّ أنْ يُستدَلَّ بما عُلِمَ مِنْ حدوثِ أحدِهما علىٰ حدوثِ الآخرِ ، كما يُستدَلُّ بما عُلِمَ مِنْ قدمِ أحدِهما علىٰ قدمِ الآخرِ .

قولُهُ : (**ولو فُرِضَتْ حادثةً لَلَزِمَ الدورُ أوِ التسلسلُ ؛ لتوقُّفِ إحداثِها عليها**) هـٰذا جوابٌ عن سؤالٍ استشعرْتُ ورودَهُ ، وتقريرُهُ أنْ يُقالَ : ما ذكرتُم في حقِّ الحادثِ مِنِ استحالةِ عروِّ الجواهرِ عن بعضِ ما تقبلُهُ ـ وهو الأكوانُ ـ فيلزمَ ألا تعرىٰ عن سائرِ ما تقبلُهُ . . مُسلَّمٌ ؛ لأنَّ استحالةَ عروِّها عنِ الأكوانِ معلومٌ بالضرورةِ ، وأمَّا ما ذكرتُم في حقِّ القديمِ مِنِ استحالةِ عروِّهِ تعالىٰ عنِ العلمِ والقدرةِ والإرادةِ والحياةِ فيلزمَ استحالةُ عروِّهِ عن سائرِ ما يقبلُهُ مِنَ الصفاتِ . . قد لا يُسلَّمُ لكمُ

القولُ باستحالةِ عروِّهِ عنِ الأوصافِ المذكورةِ حتىٰ يتمَّ لكمُ استدلالُكم بها على استحالةِ عروِّهِ عن سائرِ صفاتِهِ .

قولُكم في دليلِ استحالةِ عروِّهِ عنِ الأوصافِ المذكورةِ : (إنَّ فعلَهُ الموجودَ دلَّ عليها مِنْ حيثُ توقُّفُ إيجادِهِ الاختياريِّ على اتصافِهِ بتلكَ الصفاتِ المذكورةِ) ، نقولُ : إنَّما يدلُّ الفعلُ علىٰ وجوبِ اتصافِ فاعلِهِ بتلكَ الصفاتِ وجوباً وقتيّاً ؛ أعني : وقتَ إيجادِهِ ذلكَ الفعلَ ، لا وجوباً مطلقاً بحسَبِ الذاتِ ، والذي يُوجِبُ استحالةَ العروِّ . . الثاني لا الأوَّلُ[1] ؛ لما عُلِمَ أنَّ الوقتيَّةَ المطلقةَ أعمُّ مِنَ الضروريَّةِ المطلقةِ ، وملزومَ الأعمِّ غيرُ ملزومِ الأخصِّ[2] .

والحاصلُ : أنَّ الذي أنتجَهُ دليلُكم أعمُّ مِنْ مدَّعاكم[3] .

---

(١) قوله : (**الثاني**) خبر الاسم الموصول ، وهٰذا الثاني هو وجوب اتصاف الذات بصفاتها التي ثبتت بالعقل مطلقاً ، وقوله : (**لا الأوَّلُ**) هو اتصافها بهٰذه الصفات فقط عند الإيجاد .

(٢) **الوقتية المطلقة** : هي القضية التي يجب محمولها لموضوعها في وقت معين من غير تقييد بعدم الدوام عند مفارقة الوقت ؛ كقولنا : كل إنسان متحرك الأصابع وقتَ الكتابة ، **والضرورية المطلقة** : هي التي يجب محمولها لموضوعها ما دامت ذاته ؛ إذ كلما وجب المحمول للموضوع بحسب الذات وجب بحسب الوقت ولا عكس ، فيصدقان معاً في قولنا : كل إنسان حيوان ؛ تصدق ضرورية مطلقة بأن تقول : كل إنسان حيوان بالضرورة وقت كونه إنساناً . مفادٌ « عكاري » (ق ١٨٨) .

(٣) قوله : (**دليلُكم**) هو إيجاد الفعل ، وقوله : (**أعمُّ من مدَّعاكم**) أي : لأنَّ الدليل أنتج الوجوب الوقتي للصفات ، وهو أعمُّ من وجوبها بحسب الذات الذي هو المدَّعىٰ . « حامدي » (ص٢٥٦) .

جوابُهُ : منعُ أنَّ الأفعالَ إنَّما دلَّتْ علىٰ وجوبِ تلكَ الصفاتِ لفاعلِها وجوباً وقتيّاً ، بل وجوباً مطلقاً بحسَبِ الذاتِ ، بحيثُ يستحيلُ عروُّ الفاعلِ عن تلكَ الصفاتِ مطلقاً .

وبيانُ ذلكَ : أنَّهُ لو قُدِّرَ الجوازُ لتلكَ الصفاتِ لكانَتْ مِنْ جملةِ الأفعالِ الحادثةِ ؛ ضرورةَ أنَّ كلَّ ممكنٍ حادثٌ ، **فيجبُ أنْ يتَّصفَ فاعلُها بأمثالِها ؛ ليتمكَّنَ بها مِنْ إيجادِها** ، ثم ننقلُ الكلامَ إلىٰ تلكَ الصفاتِ الأُخَرِ ، فإنْ قُدِّرَ لها الجوازُ أيضاً لزمَ حدوثُها أيضاً ، ولزمَ اتصافُ فاعلِها بأمثالِها ؛ ليتمكَّنَ بها أيضاً مِنْ إيجادِها ، ولزمَ الدورُ إنْ كانَتْ هـٰذهِ الصفاتُ هي الأولىٰ ، أوِ التسلسلُ إنْ كانَتْ غيرَها !

فإذاً ؛ الأفعالُ لا يمكنُ صدورُها عن فاعلٍ تكونُ تلكَ الصفاتُ في حقِّهِ جائزةً[1] .

لا يُقالُ : نحنُ إنَّما اعترضنا على استدلالِكم علىٰ وجوبِها بمجرَّدِ الفعلِ[2] ، وهـٰذا الذي أجبتُم بهِ لم يصحَّ الاستدلالُ بهِ علىٰ ذلكَ ، **بل حاصلُهُ** : استنباطُ دليلٍ آخرَ علىٰ وجوبِ تلكَ الصفاتِ للفاعلِ ؛ وهو أنَّها لو كانَتْ جائزةً لَلزِمَ الدورُ أوِ التسلسلُ ؛ **لأنَّا نقولُ** : إنَّما استلزمَ جوازُ تلكَ الصفاتِ الدورَ أوِ التسلسلَ مِنْ حيثُ **إنَّ كلَّ جائزٍ لا يكونُ إلا فعلاً حادثاً** ، والفعلُ الحادثُ يدلُّ علىٰ تلكَ الصفاتِ ، ثم ننقلُ الكلامَ إليها ، ويلزمُ الدورُ أوِ التسلسلُ .

---

(١) جملة (تكون تلك الصفات في حقه جائزة) في محل جر صفة لـ (فاعل) .

(٢) أي : بأن الفعل إنما يدل علىٰ وجوبها للفاعل وجوباً وقتياً ، لا وجوباً مطلقاً . « حامدي » (ص٢٥٦) .

فصحَّ إذاً : أنَّ الفعلَ يدلُّ علىٰ وجوبِ تلكَ الصفاتِ وجوباً مطلقاً بحسَبِ الذاتِ ، وذكْرُ الدورِ والتسلسلِ في هـٰذا الجوابِ بيانٌ لوجْهِ دلالتِهِ علىٰ ذلكَ ، واللهُ الموفِّقُ .

وقولُهُ : (**لتوقُّفِ إحداثِها عليها**) أي : علىٰ أمثالِها[1] .

[ما وجبَ قدمُهُ استحالَ عدمُهُ]

وإذا عرفْتَ وجوبَ قدمِ الصفاتِ . . عرفْتَ استحالةَ عدمِها ؛ لما قدَّمنا مِنْ بيانِ استحالةِ العدمِ على القديمِ .

هـٰذا ظاهرٌ ، وقد قدَّمنا برهانَ القاعدةِ الكليَّةِ ؛ وهي أنَّ كلَّ ما ثبتَ قدمُهُ استحالَ عدمُهُ .

[ذاتُ القديمِ وصفاتُهُ لا تقبلُ التغيُّرَ مطلقاً]

فخرجَ لكَ بهـٰذا استحالةُ التغيُّرِ على القديمِ مطلقاً .

أمَّا في ذاتِهِ : فلوجوبِ قدمِهِ وبقائِهِ ؛ لما مرَّ .

وأمَّا في صفاتِهِ : فلما ذُكِرَ الآنَ[2] ، ومِنْ ثَمَّ استحالَ

---

(١) في هامش (ب) : (بلغت) .

(٢) أي : من الدليل الدالِّ علىٰ قدمها ، وأنَّ القديم يستحيل عدمه ، وأراد بـ =

علىٰ علمِهِ تعالىٰ أنْ يكونَ كَسْبيّاً ؛ أي : يحصلُ لهُ عن دليلٍ ، أو ضروريّاً ؛ أي : يقارنُهُ ضررٌ[1] ؛ كعلمِنا بألمِنا ، أو يطرأَ عليهِ سهوٌ أو غفلةٌ ، واستحالَ علىٰ قدرتِهِ أنْ تحتاجَ إلىٰ آلةٍ أو معاونةٍ ، وعلىٰ إرادتِهِ أنْ تكونَ لغرضٍ ، وعلىٰ سمعِهِ وبصرِهِ وكلامِهِ وإدراكِهِ على القولِ بهِ أنْ تكونَ بجارحةٍ أو مقابلةٍ أوِ اتصالٍ ، أو يكونَ كلامُهُ حرفاً أو صوتاً ، أو يطرأَ عليهِ سكوتٌ ؛ لاستلزامِ جميعِ ما ذُكِرَ التغيُّرَ والحدوثَ .

هـٰذا كلُّهُ ظاهرٌ ، ولنزدْهُ بياناً فنقولَ :

أمَّا وجْهُ استحالةِ التغيُّرِ على الذاتِ العليَّةِ وعلىٰ صفاتِها : فلأنَّهُ إنْ كانَ مِنْ عدمٍ إلىٰ وجودٍ . . فوجوبُ القدمِ للذاتِ الكريمةِ ولجميعِ صفاتِها يمنعُ ذلكَ ؛ لأنَّهُ عبارةٌ عن سلبِ العدمِ السابقِ على الوجودِ ، وإنْ كانَ مِنْ وجودٍ إلىٰ عدمٍ . . فوجوبُ البقاءِ لهما يدفعُهُ ؛ لأنَّهُ عبارةٌ عن سلْبِ العدمِ اللاحقِ بعدَ الوجودِ ، وقد سبقَ في العقيدةِ ذكْرُ برهانِ وجوبِ القدمِ والبقاءِ للذاتِ العليَّةِ ولصفاتِها[2] .

ولمَّا كانَ ذكرُهُ في الصفاتِ قريباً مِنْ هـٰذا الموضعِ . . قلتُ : (وأمَّا

= (الآن) ما غدا الزمنَ الماضي ببُعْدٍ ، فيصدق بالماضي القريب ؛ وهو حال عرفاً ، فلا معارضة بين التعبير بالفعل الماضي والتعبير بـ (الآن) .

(١) هو أحد معانٍ أربعة للضروري التي ستأتي عن العلامة المقترح (ص ٣٦١) .

(٢) تقدم (ص ٢٣٧ ، ٢٤٤) .

في صفاتِهِ : فلما ذكرَ الآنَ) ، **ولمَّا كانَ في الذاتِ بعيداً عن هٰذا المحلِّ . .** عبَّرْتُ في الإشارةِ إلىٰ ما سبقَ مِنْ برهانِ قدمِها بقولي : **(فلما مرَّ)** .

[استحالةُ الكسبِ علىٰ علمِهِ تعالىٰ ، وتأويلُ ما يوهمُ حدوثَ العلمِ]

وأمَّا ما ذكرتُ مِنِ استحالةِ الكسبِ علىٰ علمِهِ تعالىٰ : فظاهرٌ ؛ لأنَّ العلمَ الكسبيَّ لا يكونُ إلا حادثاً ، وعلمُهُ جلَّ وعلا قديمٌ لا يتجدَّدُ ، وإنَّما قلنا : إنَّ الكسبيَّ لا يكونُ إلا حادثاً ؛ لأنَّهُ إمَّا أنْ يُفسَّرَ بالعلمِ الحاصلِ عنِ النظرِ ؛ وهو الذي غلبَ عليهِ العرفُ ، أو بما تعلَّقَتْ بهِ القدرةُ الحادثةُ ، ولا يخفىٰ تجدُّدُهُ وحدوثُهُ علىٰ كلا التفسيرينِ ، وهٰذا الثاني هو معناهُ الأصليُّ[1] ، وهل يستلزمُ سبْقَ النظرِ عقلاً أو عادةً ؛ فيجوزَ في العقلِ إحداثُ علمٍ وإحداثُ قدرةٍ عليهِ مِنْ غيرِ تقدُّمِ نظرٍ ؟ قولانِ ، والثاني مذهبُ إمامِ الحرمينِ ، وهو الحقُّ[2] ؛ لأنَّ قَبولَ الجوهرِ للعلمِ والقدرةِ عليهِ نفسيٌّ لهُ ، وتقدُّمُ النظرِ لا يصلحُ أنْ يكونَ شرطاً للقدرةِ على العلمِ[3] ؛ لأنَّ القدرةَ مقارنةٌ للعلمِ ، والنظرُ ينافيهِ ، ولا يصلحُ أنْ يكونَ شرطُ الشيءِ ما لا يُوجَدُ إلا حالَ عدمِهِ[4] .

---

(١) قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٣٣) : (إنما كان معناه الأصليَّ ؛ لأنَّ الكسب : هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور) .

(٢) سيأتي تحقيق ذلك .

(٣) لأن الوصف النفسي لا يُشترط بشرط ، فما دامت النفس ثابتة فهو ثابت .

(٤) قوله : (**شرطُ الشيء**) الشرط كالنظر ، والشيء كالقدرة ، وقوله : (**ما**) =

وأمَّا عدمُ اشتراطِ النظرِ في العلمِ . . فللاتفاقِ علىٰ أنَّ العلمَ النظريَّ يجوزُ أنْ يقعَ ضروريّاً .

وإذا عرفْتَ استحالةَ الكسبِ علىٰ علمِهِ تعالىٰ ؛ لإيذانِهِ بسبقِ الجهلِ ، واتصافِ الذاتِ العليَّةِ بوصْفٍ حادثٍ . . عرفْتَ أنَّ ما وقعَ في الكتابِ والسنَّةِ موهماً ظاهرُهُ حدوثَ العلْمِ وكسبَهُ **يجبُ القطعُ بأنَّ ظاهرَهُ غيرُ مرادٍ** .

[تأويلُ قولِهِ سبحانَهُ : ﴿ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾]

وذلكَ كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾ [العنكبوت : ٣] ، فليسَ المرادُ أنَّهُ تجدَّدَ لهُ تعالىٰ بالفتنةِ علمٌ بالصادقِ والكاذبِ مِنْ خلقِهِ ، كيفَ وعلمُهُ جلَّ وعلا أزليٌّ محيطٌ بكلِّ معلومٍ ، وعلىٰ وَفْقِ علمِهِ القديمِ وإرادتِهِ النافذةِ تجري أحكامُ الكائناتِ كلِّها ؟! ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ [الملك : ١٤] .(١)

وتأويلُ الآيةِ : أنَّ المرادَ الإخبارُ بأنَّهُ تعالىٰ يجازي المكلَّفينَ بما علمَهُ منهم أزلاً مِنْ خيرٍ أو شرٍّ ، فأطلقَ العلمَ على الجزاءِ المتأخِّرِ عن وقوعِ أمارتِهِ مِنْ خيرٍ أو شرٍّ ؛ لأنَّ وقوعَ ذلكَ كلِّهِ علىٰ وَفْقِ علمِهِ جلَّ

= أي : شيئاً كالنظر ، وقوله : (**لا يوجد**) أي : الشيء ؛ كالقدرة والصفة ، أو الصلة جرت علىٰ غير من هي له ، وقوله : (**إلا حال عدمه**) أي : إلا حال عدم ذلك الشرط ؛ كالنظر . « حامدي » (ص٢٥٨) .

(١) دليل نقلي ذكره بعد الدليل العقلي ، وليس مثالاً آخر لمسألة تجدد العلم .

وعزَّ ، وتسميةُ الجزاءِ بالعلمِ مِنْ بابِ تسميةِ المتعلَّقِ باسمِ المتعلِّقِ ، وهو مجازٌ شائعٌ في اللسانِ .

[بيانُ معنى الفتنةِ عندَ الزمخشريِّ عندَ تفسيرِ قولِهِ عزَّ وجلَّ : ﴿ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴾]

والفتنةُ : قالَ الزمخشريُّ : (هي الامتحانُ بشدائدِ التكليفِ ؛ مِنْ مفارقةِ الأوطانِ ، ومجاهدةِ الأعداءِ ، وسائرِ الطاعاتِ الشاقَّةِ ، وهجرِ الشهواتِ والملاذِّ ، وبالفقرِ والقحطِ ، وأنواعِ المصائبِ في الأنفسِ والأموالِ ، ومصابرةِ الكفَّارِ علىٰ أذاهم وكيدِهم وضررِهم .

والمعنىٰ : أَحسِبَ الذين أجرَوا كلمةَ الشهادةِ علىٰ ألسنتِهم وأظهروا القولَ بالإيمانِ . . أنَّهمُ يُتركونَ كذلكَ غيرَ ممتحنينَ ؟! بل يمتحنُهمُ اللهُ بضروبِ المحنِ حتىٰ يبلوَ صبرَهم ، وثباتَ أقدامِهم ، وصحَّةَ عقائدِهم ، ونصوعَ نيَّاتِهم ؛ ليتميَّزَ المخلِصُ مِنْ غيرِ المخلصِ ، والراسخُ في الدينِ مِنَ المضطربِ ، والمتمكِّنُ مِنَ العابدِ علىٰ حَرْفٍ) انتهىٰ[1] .

قالَ ابنُ عطيَّةَ : (والصدقُ والكذبُ علىٰ بابِهما ؛ أي : مَنْ صدَّقَ فعلُهُ قولَهُ ، ومَنْ كذَّبَهُ) انتهىٰ[2] .

---

(١) انظر « الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل » (٤/ ٥٣٣) .

(٢) انظر « المحرر الوجيز » (٤/ ٣٠٦) .

[الضروريُّ يطلقُ علىٰ أربعةِ معانٍ]

وأمَّا ما ذكرتُهُ مِنِ استحالةِ كونِ علمِهِ تعالىٰ ضروريّاً . . فذلك إنَّما يتبيَّنُ بمعرفةِ الضروريِّ ما هو ، فنقولُ : قالَ المقترَحُ : (**الضروريُّ يُطلَقُ علىٰ أربعةِ معانٍ** :

ما ليسَ بمقدورٍ بالقدرةِ الحادثةِ، ونقيضُهُ المكتسبُ؛ وهو المقدورُ بها، وهٰذا لا يختصُّ بالعلمِ، بل يُقالُ : حركةٌ ضروريةٌ[1] ؛ أي : غيرُ مقدورةٍ بالقدرةِ الحادثةِ .

الثاني : ما عُلِمَ بغيرِ دليلٍ .

الثالثُ : ما عُلِمَ مِنْ غيرِ تقدُّمِ نظرٍ[2] ، وهٰذان مُختصَّانِ بالعلومِ .

الرابعُ : ما قارنَهُ ضررٌ وحاجةٌ ؛ كعلمِ الإنسانِ جوعَهُ وألمَهُ ، **وهٰذا المعنى الأخيرُ هو المستحيلُ في حقِّ علمِ البارئ جلَّ وعلا** ، دونَ المعاني الثلاثةِ ، ولأجلِهِ امتنعَ إطلاقُ لفظِ الضروريِّ عليهِ .

---

(١) قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٣٤) : (كحركة المرتعش والمسحوب والساقط من علو ؛ إذ كل هٰذه الحركات معجوز عنها ، لا قدرة عليها) .

(٢) قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٣٤) : (الثالث أعمُّ من الثاني ؛ لأنَّ ما علم بغير تقدم نظر قد يعلم بغير دليل ، وقد يعلم بدليل يدل ضرورة ولا يتوقف في دلالته علىٰ نظر ، كما مرَّ أن الإحكام يدل على العلم بالضرورة ، والاختيار إنما يدل على العلم بالنظر) .

وكـذا يمتنـعُ إطـلاقُ لفـظِ البـديهـيِّ علـىٰ علمِـهِ تعـالـىٰ ، وهـو كالضروريِّ ، **إلا أنَّهُ لا يقترنُ بضررٍ ولا حاجةٍ** ، وإنَّما استحالَ إطلاقُهُ علىٰ علمِهِ جلَّ وعلا لأنَّهُ يشعرُ بالحدوثِ؛ إذْ يُقالُ : بدهَ النفسَ الأمرُ؛ إذا أتاها بغتةً بغيرِ سابقةِ شعورٍ بمقدِّماتٍ تُغَلِّبُ على الظنِّ وجودَهُ .

والحاصلُ : أنَّ العلمَ الحادثَ ينقسمُ ثلاثةَ أقسامٍ : **ضروريٌّ** ، **وبديهيٌّ** ، **وكسبيٌّ** ، ولا يُطلَقُ واحدٌ منها علىٰ علمِهِ تعالىٰ .

وأمَّا ما ذكرتُ مِن استحالةِ طروِّ السهوِ والغفلةِ علىٰ علمِهِ تعالىٰ : فظاهرٌ ؛ لأنَّهما يستلزمانِ الاتِّصافَ بالجهلِ ، وذلكَ في حقِّ مَنْ تنزَّهَ عن كلِّ نقيصةٍ محالٌ ، ولأنَّ ما سُهِيَ أو غُفِلَ عنهُ فقد انعدمَ[1] ، ووجوبُ البقاءِ لعلمِهِ تعالىٰ ولجميعِ صفاتِهِ يدفعُ تجويزَ ذلكَ ، والسهوُ والغفلةُ متقاربانِ في المعنىٰ ، إلا أنَّ السهوَ أكثرُ ما يُستعمَلُ عرفاً في الذهولِ معَ اعتقادِ ما يُضادُّهُ ، والغفلةُ أعمُّ ، فلهـٰذا جمعْتُ بينَهما .

قولُهُ : (**واستحالَ علىٰ قدرتِهِ أنْ تحتاجَ إلىٰ آلةٍ أو معاونةٍ**) يعني : لأنَّ ذلكَ يفضي إلىٰ حدوثِها ؛ إذْ يكونُ قادراً عندَ وجودِ تلكَ الآلةِ أوِ المعاونِ ، وعاجزاً عندَ عدمِهما ، ولا يُجابُ بادِّعاءِ قِدَمِ الآلةِ والمعاونِ ؛ لما عُلِمَ مِنْ وجوبِ الحدوثِ لكلِّ ما سواهُ تعالىٰ .

وأيضاً : لو توقَّفَ تعلُّقُ قدرتِهِ تعالىٰ بشيءٍ مِنَ الممكناتِ علىٰ واسطةِ آلةٍ يفعلُ بها ، أو معينٍ يشاركُهُ في الفعلِ . لَلزِمَ توقُّفُ سائرِ الممكناتِ علىٰ مثلِ ذلكَ ؛ لوجوبِ استواءِ الممكناتِ كلِّها بالنسبةِ إلىٰ

---

(١) في مطبوعة العلامة الحامدي (ص٢٦١) زيادة : (علمه تعالىٰ به) .

قدرتِهِ جلَّ وعزَّ ، وذلك يؤدِّي إلى التسلسلِ ؛ لأنَّ تلكَ الوسائطَ المقدرةَ هي مِنْ جملةِ الممكناتِ الحادثةِ ؛ إذْ لا يجبُ الوجودُ إلا لذاتِهِ العليَّةِ وصفاتِهِ ، فيجبُ أنْ يتوقَّفَ إيجادُها أيضاً على وسائطَ حادثةٍ أخرى ، ثم كذلكَ .

وبهذا تعلمُ : أنَّ اختيارَهُ سبحانَهُ وتعالى لإيجادِهِ ممكناً معَ ممكنٍ آخرَ ؛ كاختيارِهِ جلَّ وعلا إيجادَ الشِّبعِ معَ الأكلِ ، والرِّيِّ معَ الشربِ ، والإحراقِ معَ مسِّ النارِ ، وتفريقِ الأجزاءِ مثلاً معَ حدِّ السيفِ وجزِّ الجسمِ[1] ، والمقدورِ معَ القدرةِ الحادثةِ ، ونحوِ ذلكَ ممَّا لا ينحصرُ . . **لا يدلُّ جميعُ ذلكَ على أنَّ لتلكَ الأمورِ المقارنةِ تأثيراً فيما اقترنَتْ بهِ** ، لا استقلالاً ولا معاونةً ، بل وجودُها وعدمُها بالنسبةِ إلى التأثيرِ سواءٌ ، وإيجادُهُ جلَّ وعلا الممكنَ معَ ممكنٍ يقارنُهُ كإيجادِهِ لهُ تعالى منفرداً بدونِ مقارنةِ ممكنٍ آخرَ ، فتعالى أنْ يكونَ فعلُهُ بواسطةٍ أو علاجٍ[2] ، ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس : ٨٢] ، بلا كافٍ ولا نونٍ ، وقالَ جلَّ مِنْ قائلٍ : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴾ [ق : ٣٨] أي : ما مسنا في خلقِهما مِنْ تعبٍ ، فتباركَ اللهُ ربُّ العالمينَ[3] .

---

(١) في (هـ) وهامش (أ ، ب ، ج) نسخة : (العضو) .

(٢) **المراد بالواسطة** : المؤثر ، لا مطلق الواسطة التي اقتضتها حكمته تعالى ، وكذا العلاج ، **فالمراد به** : ما له دخل في الأثر ، لا ما تقتضيه الحكمة ؛ كخلق الأشياء شيئاً فشيئاً على سبيل التدريج . « عكاري » (ق ١٩٧) .

(٣) في هامش (ب) : (بلغت) .

قولُهُ : (وعلىٰ إرادتِهِ أنْ تكونَ لغرضٍ) يعني : لغرضٍ يبعثُهُ علىٰ إيجادِ الفعلِ ، وهو محالٌ في حقِّهِ تعالىٰ ، سواءٌ كان الغرضُ راجعاً إليهِ ، أو إلىٰ خلقِهِ .

أمَّا وجْهُ الاستحالةِ في الغرضِ الراجعِ إليهِ : فلأنَّهُ إنْ كانَ ذلكَ الغرضُ قديماً وجبَ قدمُ العالمِ ، ولزمَ الفعلُ بالإيجابِ ، وجاءَ مذهبُ الفلاسفةِ ، وذلكَ ممَّا قد فرغنا مِنْ إبطالِهِ ، وإنْ كانَ حادثاً يتَّصفُ بهِ بعدَ الإيجادِ لزمَ نقصُهُ وحاجتُهُ قبلَ إيجادِهِ أفعالَهُ التي حصَّلَتْ لهُ غرضَهُ ، ولزمَ اتصافُهُ بالحوادثِ لتجدُّدِ الكمالاتِ لهُ حينَئذٍ بواسطةِ خلقِهِ ، وذلكَ كلُّهُ مفضٍ إلىٰ حدوثِهِ ، ويتعالىٰ عن ذلكَ مَنْ لا أوَّلَ لوجودِهِ ، الغنيُّ الذي إليهِ يفتقرُ كلُّ شيءٍ ولا يفتقرُ هو إلىٰ شيءٍ .

وأمَّا وجْهُ الاستحالةِ في الغرضِ الراجعِ إلىٰ خلقِهِ : فلأنَّهُ لا يجبُ عليهِ تعالىٰ مراعاةُ صلاحٍ ولا أصلحَ ، وقد تكلَّمنا في العقيدةِ علىٰ برهانِ استحالةِ الأمرينِ في فصلِ خلْقِ الأفعال بأتمَّ مِنْ هـٰذا ، وسنشرحُ ذلكَ في محلِّهِ شرحاً يزيلُ عنهُ كلَّ غطاءٍ إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ[1] .

قولُهُ : (وعلىٰ سمعِهِ وبصرِهِ وكلامِهِ وإدراكِهِ على القولِ بهِ أنْ تكونَ بجارحةٍ) هـٰذا راجعٌ إلى الجميعِ ، وقد قدَّمنا البرهانَ على استحالةِ الجِرميَّةِ في حقِّهِ تعالىٰ ، فهو يسمعُ بغيرِ أُذنٍ ولا صماخٍ ، ويرىٰ بغيرِ حدقةٍ ، ويتكلَّمُ بغيرِ فمٍ ولا لسانٍ ، ويدركُ على القولِ

---

(١) انظر (ص ٥٢٣) .

بزيادةِ الإدراكِ بغيرِ الآلاتِ المعتادةِ للشمِّ والذوقِ واللمسِ[1] .

قولُهُ : (**أو مقابلةٍ**) راجعٌ إلى الرؤيةِ .

قولُهُ : (**أوِ اتصالٍ**) راجعٌ إلى الإدراكِ عندَ مَنْ أثبتَهُ .

قولُهُ : (**أو يكونَ كلامُهُ حرفاً أو صوتاً**) لأنَّهُ لو كانَ كلامُهُ يتركَّبُ مِنَ الحروفِ والأصواتِ لكانَ ذلكَ الكلامُ حادثاً ؛ ضرورةَ استحالةِ اجتماعِ حرفينِ فأكثرَ في محلٍّ واحدٍ ، فلا تُوجَدُ الحروفُ في محلٍّ واحدٍ حتىٰ ينعدمَ سابقُها ويتجدَّدَ لاحقُها ، وكلُّ ما سبقَ وجودَهُ العدمُ أو طرأَ علىٰ وجودِهِ العدمُ . . فهو حادثٌ ، فالحروفُ والأصواتُ لا تكونُ أبداً إلا حادثةً ، فلو تركَّبَ الكلامُ منها لكانَ حادثاً ؛ ضرورةَ أنَّ المركَّبَ مِنَ الحوادثِ حادثٌ .

[مذاهبُ رديئةٌ للحشويةِ في ذاتِ اللهِ تعالىٰ وصفاتِهِ]

وذهبَتِ الحشويةُ المنتمونَ إلى الظاهرِ : إلىٰ أنَّ كلامَ الباريْ تعالى القائمَ بذاتِهِ حروفٌ وأصواتٌ ، ومعَ كونِهِ حروفاً وأصواتاً هو قديمٌ أزليٌّ ! **وهـٰؤلاءِ أصحابُ غايةٍ في الضلالةِ ، وتورُّطٍ في بُحبُوحةِ الجهالةِ** ، فإنَّ مَنْ سواهم مِنْ أهلِ البدعِ ربَّما تعنُّ لهم شبهةٌ مُخَيِّلَةٌ لا تَهْدِمُ مِنْ أوَّلِ مرَّةٍ الضروراتِ[2] ، أمَّا هـٰؤلاءِ فلم يراعوا ضروراتِ

---

(١) **المقصود** : نفي الآلة رأساً ؛ لأن المراد نفي سمات الأجسام كلها عنه تعالىٰ ، وما يوهمه ظاهر العبارة من أنه تعالىٰ يدرك ذلك لـٰكن بآلة غير معتادة . . يدفعه السياق . « عكاري » (ق ١٩٨) .

(٢) قوله : (**الضرورات**) هو مفعول (تهدم) ، إذ الحشوية بقولهم هدموا =

العقولِ ، ولا وقفوا مِنْ أوَّل مرَّةٍ عندَ شيءٍ منها ، نعوذُ باللهِ مِنَ الخِذْلانِ ، **فاعتقادُهم** : أنَّ البارئَ تعالىٰ جسمٌ ، مستوٍ على العرشِ بالمماسَّةِ والاستقرارِ ، ثم ينتقلُ كلَّ ليلةِ جمعةٍ عندَ ما يبقىٰ ثلثُ الليلِ وينزلُ عن مكانِهِ إلى السماءِ ، ثم يعودُ عندَ الفجرِ إلىٰ مكانِهِ .

وهم علىٰ صنفينِ : صنفٌ منهم قالوا بتحيُّزِهِ وتصويرِهِ وتشكيلِهِ علىٰ شكلِ الإنسانِ ، وهـٰؤلاءِ مساوونَ لليهودِ في هـٰذا الاعتقادِ ، وصنفٌ آخرُ منهم قالوا بتحيُّزِهِ مِنْ غيرِ شكلٍ ولا جارحةٍ ، ثم اتفقوا علىٰ أنَّ كلامَهُ سبحانَهُ قديمٌ ، حروفٌ وأصواتٌ متقطِّعةٌ يتكلَّمُ بما شاءَ منها باللسانِ العربيِّ والعجميِّ وضروبِ الألسنةِ الموضوعةِ لأهلِ الأرضِ ، فيقولونَ : إنَّهُ ينطقُ بالباءِ والميمِ وسائرِ الحروفِ لا علىٰ مخارجِ الحروفِ ، والذينَ قالوا بأنَّهُ علىٰ شكلِ الإنسانِ قالوا : إنَّهُ يتكلَّمُ بالحروفِ علىٰ مخارجِها ، وجملتُها قديمةٌ ، وهو ينظمُها كيفَ يشاءُ وعلىٰ أيِّ لغةٍ يشاءُ !

وكيفَ تدخلُ المشيئةُ للقديمِ لولا أنَّ اللهَ يسلبُ عقلَ التمييزِ ممَّنْ يشاءُ ؟! وهو عندَهم يتكلَّمُ إذا يشاءُ ويسكتُ إذا يشاءُ ، فإذا سكتَ لم

= الضرورات بجمعهم بين النقيضين ، خلافاً لمن سواهم ، وفي (و) ونسخة العلامة الحامدي : (بالضروريات) وعليه يكون المعنىٰ : لا تُهدَمُ هـٰذه الشبهةُ بالضروريات ، بل بالنظريات ، والمثبت أولىٰ ؛ لأن النص منقول عن « نكت الإرشاد » (٢/ ق ١٩٣) ، وعبارته : (فإن من سواهم من أهل الأهواء تعنُّ لهم شبهة مخيلة ويرومون تنزيه الباري ، ويحترزون من إبطال ضرورة العقول) .

ينعدمْ كلامُهُ ، ولـٰكنَّهُ صمتَ وأكنَّهُ ![1] تعالى اللهُ عن قولِهم .

ومِنْ شنيعِ مذهبِهم : أنَّ القارئَ إذا قرأَ مِنْ كتابِ اللهِ تعالىٰ آيةً . . فالذي يُسمَعُ منهُ هو الكلامُ القائمُ باللهِ سبحانَهُ ، وقد وُجِدَ في محلِّ هـٰذا القارئِ ولم ينتقلْ عن ذاتِ الإلهِ ! وزعموا أنَّ حروفَ المصحفِ عينُ كلامِ اللهِ تعالىٰ مِنْ غيرِ أنْ ينتقلَ أيضاً عن ذاتِهِ ! وهـٰذا قولُ النصارىٰ بتدرُّعِ عيسىٰ بالصفةِ الأزليَّةِ التي هي العلمُ مِنْ غيرِ أنْ تفارقَ الإلهَ ، ولـٰكنَّ النصارىٰ خصَّصوا بذلكَ واحداً مِنَ الخلْقِ ، وهو عيسىٰ عليهِ السلامُ ، وهـٰؤلاءِ حكموا بذلكَ في حقِّ كلِّ قارئٍ يتلو آيةً مِنْ آياتِ اللهِ !

والحكمُ بقدمِ حروفٍ وأصواتٍ تتجدَّدُ والعدمُ سابقٌ لها ولاحقٌ ، وكونِ الشيءِ الواحدِ يحلُّ محلَّينِ . . خروجٌ مِنْ دائرةِ العقلِ ، وجحدٌ للضروراتِ ، وكيفَ يُوسَمُ بالعقلِ مَنْ يقولُ[2] : إنَّ الحروفَ إذا صِيغَتْ مِنْ زُبَرِ الحديدِ حتىٰ يُفهَمَ منها آياتٌ مِنْ كتابِ اللهِ تعالىٰ . . فهي بأعيانِها عينُ كلامِ اللهِ تعالىٰ ، وكانَتْ إذْ كانَتْ زُبَراً حادثةً ، فلمَّا صارَتْ حروفاً انقلبَتْ قديمةً !

وأطلقَتْ طائفةٌ منهمُ القولَ بأنَّ المكتوبةَ الدالَّةَ على اسمِ اللهِ سبحانَهُ هي اللهُ المعبودُ بحقٍّ[3] ، وإنْ كُتِبَتْ في أماكنَ فهو واحدٌ في أماكنَ !

---

(١) **أكنَّهُ** : سترَهُ وأخفاه .

(٢) انظر « شرح الإرشاد » للعلامة المقترح (ص٢٢٠) .

(٣) قوله : (**الدالة على اسم الله**) قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٣٩) : (« هي لفظة الله » صحَّ من خطِّ المؤلف) .

قالَ أبو حامدٍ : (ويلزمُهم أنْ يُحرَقَ ما يُكتَبُ فيهِ اسمُ النارِ)[1] ، والقومُ مُبتلَونَ بعظيمِ الغباوةِ .

قالَ ابنُ دهاقٍ : (وهـٰذهِ الطائفةُ أجهلُ الناسِ في طريقِ النظرياتِ ، وأكثرُ خلْقِ اللهِ جموداً على الحسيَّاتِ ، حتىٰ حملَهم ذلكَ علىٰ إنكارِ وجوبِ النظرِ في المخلوقاتِ ، وقالوا : إنَّ الاشتغالَ بالنظرِ في العقلياتِ بدعةٌ وضلالةٌ وريبٌ في الدينِ ، وتشكُّكٌ في مذهبِ المسلمينَ ، وتسمَّوا بالسنيَّةِ الورعينَ ، بترْكِ النظرِ في آياتِ ربِّ العالمينَ ، ﴿ وَمَا يَجْحَدُ بِـَٔايَـٰتِنَآ إِلَّا ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾ [العنكبوت : ٤٧])[2] .

[فسادُ قولِ مَنْ يقولُ : إنَّ القدرةَ تتعلَّقُ بالمستحيلِ]

قال : (وهم عامَّةٌ محضةٌ ، لا يفهمونَ حقيقةً ولا مجازاً ، ولا يفرِّقونَ بينَ واجبٍ ولا ممكنٍ ولا مستحيلٍ ، ولهـٰذا يقولونَ : إنَّهُ تعالىٰ قادرٌ علىٰ قلْبِ الحقائقِ[3] ، وأنْ يُوجِدَ المستحيلاتِ إذا أرادَها[4] ؛ كالجمعِ بينَ الضدَّينِ ، وإنَّما يمتنعُ عندَهمُ المحالُ في

---

(١) انظر « الاقتصاد في الاعتقاد » (ص٢٦٠) ، وعند العلامة الحامدي في « حواشيه علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٢٦٥) : (أي : الإسفراييني ، لا الغزالي) .

(٢) انظر « نكت الإرشاد » (٢/ ق ١٩٤) ، والمراد بالآيات : ما دلَّ علىٰ وجوده تعالىٰ . « حامدي » (ص٢٦٦) .

(٣) أي : بأن يوجد المستحيل ، ويعدم الواجب . « حامدي » (ص٢٦٦) .

(٤) كالزوجة والولد والشريك ، وهـٰذا أخصُّ مما قبله ؛ لأنَّ قلب الحقائق أعمُّ ؛ لأنه ينفرد في إعدام الواجب. « حامدي » (ص٢٦٦) ، ويحتمل المعنى العام لقلب الحقائق في السياق .

عقولِ الخلْقِ ، وقدرةُ اللهِ صالحةٌ لإيقاعِهِ ، وإنَّما منعَ مِنْ ذلكَ أنَّهُ لم يُرِدْهُ ، ولو أرادَهُ لكانَ .

فلا مُحالَ عندَهم بوجْهٍ مِنَ الوجوهِ ، وإنَّما هو لو أرادَهُ لكانَ ، واعتقاداتُهم موجودةٌ كثيراً في العامَّةِ ، وفي جلامدِ طلبةِ العلمِ ، ولهـٰذا صرَّح بعضُ المتفقِّهةِ في زمانِ الغزاليِّ بقريبٍ مِنْ مذهبِهم[1] ، فقالَ في قولِهِ تعالىٰ : ﴿لَوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾ [الزمر : ٤] ، وفي قولِهِ : ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا﴾ وهو الزوجُ . . ﴿لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء : ١٧] ، فقالَ : ما منعَ مِنْ ذلكَ إلا أنَّهُ لم يُرِدْ ! ولمَّا بلغَ ذلكَ حُجَّةَ الإسلامِ الغزاليَّ رحمَهُ اللهُ . . قالَ : وهلَّا تنبَّهَ هـٰذا الغبيُّ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ أنَّهُ لو كانَ فعلاً مِنْ أفعالِنا تنالُهُ هـٰذهِ التسميةُ[2] ، ولقولِهِ : ﴿لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾ أي : لو أرادَ ذلكَ لكانَ خَلْقاً يُسمِّيهِ ابناً ؛ بمعنى الرأفةِ والرحمةِ ، لا بمعنى التولُّدِ علىٰ حقيقةِ البنوَّةِ ، وعليهِ نبَّهَ سبحانَهُ بقولِهِ : ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [مريم : ٩٣] ؛ تنبيهاً علىٰ أنَّ البنوَّةَ والعبوديَّةَ لا يجتمعانِ ، وكذلكَ الرِّقُّ والزوجيةُ لا يجتمعانِ ؟!

---

(١) قال بهـٰذا القول ابن حزم كما في « الفصل في الملل والأهواء والنحل » له (٢/١٣٨) ، ونفى العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٤١) أن يكون المرادَ ؛ لكونه قد تقدم على الحجة الغزالي .

(٢) يعني : التسمية بالزوج ، ولذا قدَّم شرحه .

[تركُّبُ مذهبِ الحشويةِ مِنْ جهالاتٍ ثلاثٍ]

وزعموا أنَّ القديمَ سبحانَهُ لو لم يُوصَفْ بالاقتدارِ علىٰ ذلكَ لكانَ عاجزاً ، وذلكَ منهم جهلٌ بما يتعلَّقُ بهِ الاقتدارُ والعجزُ ، ويلزمُهم علىٰ هـٰذا أنْ يكونَ سبحانَهُ قادراً على اختراعِ إلـٰهٍ مثلِهِ قديمٍ لا أوَّلَ لهُ ، فإنِ امتنعوا مِنْ ذلكَ أُلزِموا كونَهُ عاجزاً علىٰ مقتضىٰ رأيِهم ، والعاجزُ ليسَ بإلـٰهٍ ، وإنْ حكموا باقتدارِهِ علىٰ ذلكَ لزمَهم مِنَ الكفرِ ما لزمَ مَنْ قالَ بوجودِ مثلٍ للهِ تعالىٰ ؛ إذْ لا فرقَ في الكفرِ بينَ مَنْ يُجوِّزُ في حقِّ اللهِ تعالىٰ ما يقدحُ في أُلوهيَّتِهِ ، وبينَ مَنْ يحكمُ بوقوعِ ذلكَ ، **فتركَّبَ مذهبُ الحشويَّةِ مِنْ ثلاثِ جهالاتٍ** :

إحداها : جهلُهم باللسانِ والفرقِ بينَ مجازِهِ وحقيقتِهِ ، ولهـٰذا حكموا بظاهرِ ما وردَ مِنَ الاستواءِ على العرشِ ، والنزولِ إلى السماءِ في الثلثِ الآخرِ مِنَ الليلِ ، وكونِ القرآنِ كلامِ اللهِ محفوظاً في الصدورِ ، مقروءاً بالألسنِ ، مكتوباً في المصاحفِ ، وما وردَ مِنْ نداءِ اللهِ تعالىٰ في الآخرةِ بصوتٍ يسمعُهُ مَنْ قَرُبَ ومَنْ بَعُدَ ، وغيرِ ذلكَ ممَّا لا يُحصىٰ .

الثانيةُ : جمودُهم علىٰ ما سبقَ إليهم مِنْ ظاهرِ اللفظِ .

والثالثةُ : مغالطتُهمُ العقولَ حذراً مِنْ تركِ الظاهرِ)[1] .

ولا شكَّ أنَّ الجهلَ باللسانِ ، وعدمَ إتقانِ فنَّيِ البلاغةِ والبيانِ ،

---

(١) انظر « نكت الإرشاد » (٢/ ق ١٩٤ـ ١٩٥) .

والبعدَ مِنْ ممارسةِ العلومِ العقليَّةِ ، علىٰ مقتضى التنبيهاتِ الشرعيَّةِ[(١)] ، ثم التجاسرَ ـ معَ عدمِ ذلكَ كلِّهِ ـ على الخوضِ فيما يحتاجُ إلىٰ علومٍ عديدةٍ وفكرةٍ متقدمةٍ وتأييدٍ إلـٰهيٍّ[(٢)] ، مِنْ غيرِ أخْذٍ عن أهلِ العلمِ ، وحسْنِ أدبٍ في التلقِّي منهم . . **أصلٌ لكلِّ ضلالةٍ وكفرٍ** والعياذُ باللهِ .

[تألُّفُ اعتقادِ الحشويةِ مِنْ ضلالاتٍ ثلاثٍ : تهوُّدٍ وتنصُّرٍ واعتزالٍ]

وبالجملةِ[(٣)] : **فاعتقادُ الحشويَّةِ تألَّفَ مِنْ ضلالاتٍ ثلاثٍ** : مِنْ تهوُّدٍ ، وتنصُّرٍ ، واعتزالٍ ؛ فهم معَ اليهودِ في اعتقادِ الجسمِ في حقِّ الإلهِ ، ومعَ النصارىٰ في اعتقادِ حلولِ الكلامِ في الأجسامِ ، وأنَّهُ لا يفارقُ معَ ذلكَ الإلٰهَ ، ومعَ المعتزلةِ في اعتقادِ أنَّ كلامَ اللهِ تعالىٰ حروفٌ وأصواتٌ ، وهو نصُّ مذهبِ اليهودِ أيضاً ، غيرَ أنَّ المعتزلةَ لم يقولوا بقيامِ الحروفِ والأصواتِ بهِ سبحانَهُ وتعالىٰ ؛ لما تفطَّنوا لحدوثِها ،

---

(١) قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٤٢) : (استعمال العقل علىٰ مقتضىٰ تنبيه الشرع ؛ بمعنىٰ : أنَّهُ لا يخرج في نظره إلىٰ ما لا يسوغ شرعاً ؛ كالأشعري والقاضي والأستاذ وإمام الحرمين ؛ فإنهم مزجوا المنقول بالمعقول مزجاً لا ينافي الشرع ، بخلاف المعتزلة ؛ فإنهم متبعون للفلاسفة يحذون حذوهم ، لا يبالون بما يخالف الشرع من المعقول ، وهم أعداء الحديث) .

(٢) قوله : (**فيما يحتاج**) هو علم التوحيد ، قوله : (**وفكرة**) أي : في تلك العلوم ، قوله : (**متقدمة**) أي : على الاشتغال بعلم التوحيد . « حامدي » (ص٢٦٧) .

(٣) جلُّ سياق هـٰذه الجملة في « نكت الإرشاد » (٢/ ق ١٩٥ـ١٩٦) .

وأدركوا أنَّ قيامَ الحوادثِ بذاتِهِ تعالىٰ محالٌ ، وهـٰؤلاءِ حكموا بذلكَ لعظيمِ غباوتِهم وجهلِهمُ الضرورياتِ التي تُدرَكُ بأوائلِ العقولِ .

واشتركَ الجميعُ في عدمِ تعقُّلِ ما قالَهُ أهلُ الحقِّ ؛ مِنْ إثباتِ كلامٍ ليسَ بحرفٍ ولا صوتٍ ، قائمٍ بنفْسِ المتكلِّمِ ، يُعبَّرُ عنهُ بالكلامِ اللفظيِّ والكتابةِ والرموزِ والإشاراتِ[١] .

[حُجَجُ إثباتِ الكلامِ النفسيِّ]

واحتجَّ أهلُ الحقِّ علىٰ إثباتِهِ شاهداً : بأنَّ الآمرَ والناهيَ يجدُ حالةَ أمرِهِ ونهيِهِ مِنْ نفْسِهِ طلباً جازماً بالضرورةِ ، ويدلُّ عليهِ بالعباراتِ المختلفةِ ، وما يعرضُ لهُ الاختلافُ مغايرٌ لما لا يعرضُ لهُ الاختلافُ ، ولأنَّ العباراتِ بالجعْلِ والمواضعةِ والتوقيفِ[٢] ، وما في النفْسِ حقيقةٌ عقليَّةٌ لا بالجعْلِ والتوقيفِ .

وزعمَتِ المعتزلةُ : أنَّ ما يجدُهُ الطالبُ في نفسِهِ يرجعُ إلىٰ إرادةِ الامتثالِ ، ويردُّونَ الخبرَ إلى العلمِ بنظمِ الصيغةِ .

فالحاصلُ : الاتفاقُ علىٰ وِجْدانِ أصلِ المعنىٰ في النفسِ ، وإنَّما النزاعُ في تمييزِهِ عن الإرادةِ والعلمِ .

---

(١) في هامش (ب) : (بلغت) .

(٢) يمكن أن تكون (المواضعة) عطفَ تفسير لكلمة (الجعْل) ولذا حذفَها بعدُ ، أو للمغايرة ؛ علىٰ أن الجعل من الله تعالىٰ ، والمواضعة من البشر اصطلاحاً ، وعلى القول بأنَّ اللغات توقيفية لا بد من الإعلام والإطلاع ، وهـٰذا دليل ثانٍ للمغايرة بين ما في النفس والعبارات .

واحتجَّ الأصحابُ علىٰ مغايرتِهِ للإرادةِ بوجودِ الأمرِ بدونِها ، وبيَّنوهُ بوجوهٍ[(١)] :

الأوَّلُ : أنَّ اللهَ تعالىٰ أمرَ الكفَّارَ بالإيمانِ والعصاةَ بالطاعةِ ، ولم يُرِدْ وقوعَ ذلكَ منهم ؛ إذْ لو أرادَ ذلكَ لوقعَ ، وإلا لزمَ النقصُ بنفوذِ مشيئةِ العبدِ بدونِ مشيئةِ اللهِ تعالىٰ ، وقدِ اتَّفقَ السلفُ قبلَ ظهورِ البدعِ علىٰ أنَّ ما شاءَ اللهُ كانَ ، وما لم يشأْ لم يكنْ .

الثاني : أنَّ الأمرَ يتعلَّقُ بفعلِ الغيرِ ، والإرادةَ ـ لا بمعنى الشهوةِ والمحبَّةِ[(٢)] ـ لا تتعلَّقُ إلا بفعلِ المريدِ .

الثالثُ : أنَّ مَنْ حلفَ : ليقضينَّ غريمَهُ دينَهُ غداً إنْ شاءَ اللهُ ، فتمكَّنَ مِنْ قضائِهِ ولم يقضِهِ . . لم يحنثْ ، معَ أنَّ اللهَ قد أمرَهُ بذلكَ[(٣)] ، فلو تضمَّنَ الأمرُ الإرادةَ لكانَ قد شاءَ اللهُ قضاءَهُ ، فكانَ يجبُ أنْ يحنثَ ، ولم يحنثْ بالإجماعِ .

قالوا[(٤)] : ولأنَّ المعاتَبَ مِنْ جهةِ السلطانِ علىٰ ضرْبِ عبدِهِ إذا اعتذرَ بأنَّهُ يخالفُهُ ، فلم يصدقْهُ ، فأرادَ تمهيدَ عذْرِهِ . . فإنَّهُ يأمرُهُ

---

(١) أي : بيَّنوا وجود الأمر بدون الإرادة . « حامدي » (ص٢٦٩) .

(٢) **أراد** : الإرادة التي بمعنى القصد ، لا التي بمعنى الشهوة والمحبة ؛ فرؤيتك الطعام وأنت صائم ينشأ عنها ميلٌ هو شهوته ومحبته ، وقصدك لأكله عند غروب الشمس هو الإرادة .

(٣) لأنَّ مطْلَ الغني ظلم .

(٤) لم يعدُّهُ والذي بعده لوجود الاعتراض والضعف كما سترىٰ .

بحضرتِهِ ويريدُ مخالفتَهُ ، فإذا أمرَهُ فقد تحقَّقَ الأمرُ بدونِ الإرادةِ للامتثالِ[1] .

قالَ ابنُ التِّلِمْسانيِّ : (وهـٰذا لا حُجَّةَ فيهِ ، فإنَّ عذرَهُ يتمهَّدُ بإظهارِ أنَّهُ آمرٌ ، ولا يتوقَّفُ علىٰ أنَّهُ آمرٌ حقيقةً ، ومثلُهُ لازمٌ للأشعريَّةِ في الطلبِ اليقينيِّ الذي أثبتوهُ[2] ؛ أي : إنَّ هـٰذا الأمرَ لم يُوجَدْ معَهُ الطلبُ النفسيُّ)[3] .

قالوا : ومِنَ الدليلِ على المغايرةِ : أنَّهُ يحسنُ أنْ يُقالَ : (أريدُ منكَ فعْلَ هـٰذا ولا آمرُكَ بهِ) ، ولو كانَ كلُّ آمرٍ مريداً . لتناقضَ ، **وهـٰذا أيضاً ضعيفٌ** ؛ لأنَّهُ يمكنُ أنْ يُحمَلَ قولُهُ : (أريدُ منكَ) علىٰ أنِّي أحبُّ ذلكَ أو أشتهيهِ[4] ، فلا ينافي ذلكَ نفْيَ الأمرِ .

وأمَّا ردُّ الخبرِ إلى العلمِ بنظْمِ الصيغةِ : فباطلٌ أيضاً ؛ لأنَّ نظْمَ الصيغةِ يختلفُ باختلافِ الصيغِ الدالَّةِ على المعنىٰ ، والخبرُ النفسيُّ لا يختلفُ ، ولأنَّ الصيغةَ الواحدةَ قد تُستعمَلُ في الخبرِ والطلبِ معاً ، والعلمُ بنظمِهما لا يختلفُ ، وما في النفسِ يختلفُ .

---

(١) انظر « الاقتصاد في الاعتقاد » (ص ٢٥٤) .

(٢) كذا في (ب ، د) ، قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٤٣) : (ووجه التعبير عنه بـ « اليقيني » : أن الآمر يتيقنه حيث يجده في نفسه ، وكذلك النواهي ، والله تعالىٰ أعلم) ، وفي سائر النسخ والأصل المنقول عنه ـ وهو « شرح المعالم » لابن التلمساني ـ : (النفسي) بدل (اليقيني) .

(٣) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٥١) والسياق منقول عنه .

(٤) أي : لا علىٰ أني أقصده . « حامدي » (ص٢٧٠) .

[اللغةُ شاهدةٌ بتسميةِ الكلامِ النفسيِّ كلاماً]

وإذا ثبتَ أنَّ لنا قولاً نفسيّاً فتسميتُهُ كلاماً مأخوذٌ مِنْ مواردِ اللغةِ ، وقد قالَ تعالىٰ : ﴿ وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمْ ﴾ [المجادلة : ٨] ، وقالَ : ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴾ [المنافقون : ١] ، لم يكذِّبْهم بالنسبةِ إلى القولِ بألسنتِهم ، وإنَّما كذَّبَهم بالنسبةِ إلىٰ ما تُجِنُّهُ ضمائرُهم .

وقالَ الأخطلُ[(١)] : [من الكامل]

إِنَّ ٱلْكَـلَامَ لَفِـي ٱلْفُـؤَادِ وَإِنَّمَـا ... جُعِلَ ٱللِّسَانُ عَلَى ٱلْفُؤَادِ دَلِيلَا

وهل إطلاقُهُ علىٰ ما في النفسِ وعلى اللفظِ بطريقِ الحقيقةِ ، أو هو حقيقةٌ في القوليِّ مجازٌ في النفسيِّ ، أو بالعكسِ ؟ ثلاثةُ أقوالٍ ، والذي استقرَّ عليهِ رأْيُ الشيخِ أبي الحسنِ : **أنَّهُ مشتركٌ**[(٢)] ، واختارَ المعتزلةُ : أنَّهُ حقيقةٌ في اللفظِ ؛ بدليلِ تبادرِهِ عندَ الإطلاقِ إلى الفهمِ ، ولا يمتنعُ أنْ يكونَ حقيقةً لغويَّةً في النفسيِّ وحقيقةً عرفيَّةً في اللفظيِّ[(٣)] .

---

(١) كذا نصَّ العلامة ابن هشام في « شرح شذور الذهب » (ص٣٥) ، ودون نسبة عند الجاحظ في « البيان والتبيين » (١/٢١٨) ، وانظر « الاقتصاد في الاعتقاد » (ص ٢٥٢) .

(٢) وكان أوَّلاً يقول : إنه حقيقة في النفساني ، مجاز في اللساني .

(٣) قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٤٤) : (هٰذا اختيار شرف الدين بن التلمساني ، وهو راجع إلى القول بأنه حقيقة في النفساني ، مجاز في اللساني ؛ أي : مجاز لغوي ، وحقيقة عرفية) .

[الوجوداتُ الأربعةُ]

وإذا عرفْتَ مذهبَ أهلِ الحقِّ في كلامِ اللهِ تعالىٰ عرفْتَ أنَّ إطلاقَ السلفِ علىٰ كلامِ اللهِ أنَّهُ محفوظٌ في الصدورِ ، مقروءٌ بالألسنةِ ، مكتوبٌ في المصاحفِ . . لا يُحمَلُ على الحلولِ الذي فرغْنا مِنْ بيانِ استحالتِهِ ، بل لمَّا كانَتْ هـٰذهِ الأشياءُ دالَّةً علىٰ كلامِهِ جلَّ وعلا . . أُطلِقَ عليها كلامُهُ ؛ مِنْ بابِ إطلاقِ اسمِ الدالِّ على المدلولِ[1] ، وأُطلِقَ علىٰ أنَّهُ موجودٌ فيها ؛ أي : فهماً وعلماً ؛ **لأنَّ الشيءَ لهُ وجوداتٌ أربعٌ** : وجودٌ في الأعيانِ ، ووجودٌ في الأذهانِ ، ووجودٌ في اللسانِ ، ووجودٌ بالبنانِ ؛ وهو الكتابةُ .

وبهـٰذا تعرفُ : أنَّ التلاوةَ غيرُ المتلوِّ ، والقراءةَ غيرُ المقروءِ ، والكتابةَ غيرُ المكتوبِ ؛ لأنَّ الأوَّلَ مِنْ كلِّ قسمينِ حادثٌ ، والثانيَ قديمٌ[2] ؛ وهو كلامُ اللهِ جلَّ وعلا ، والتلاوةُ والقراءةُ والكتابةُ متناهيةٌ ، والمقروءُ والمتلوُّ والمكتوبُ لا نهايةَ لهُ .

وبالجملةِ : فالإطلاقاتُ اللفظيَّةُ تابعةٌ للنقلِ مِنْ حيثُ إطلاقُها ،

---

(١) كذا في جميع النسخ ، قال العلامة العكاري في « حاشيته » (ق ٢٠٧) : (هـٰكذا وقع في أكثر النسخ ، وهو مناسب للإطلاق الأول ؛ لأن إطلاق كلام الله علىٰ هـٰذه الدوالِّ التي هي الحفظ والقراءة والكتابة . . **إطلاقٌ لاسم المدلول على الدال** ، والمناسب أن لو جاء به عقب الإطلاق الأول ، وكأنه انقلب عليه سهواً) وهو كذلك في طبعة العلامة الحامدي في « حواشيه » (ص٢٧١) .

(٢) أي : المعنى القائم به تعالىٰ . « عكاري » (ق ٢٠٨) .

ومعانيها تابعةٌ للعقلِ مِنْ حيثُ الحملُ عليها ، فلا بدَّ مِنْ فهمِها علىٰ ما يصحُّ ، لا أنَّ الألفاظَ متبوعةٌ مطلقاً ، يُرفَضُ لظاهرِها قواطعُ العقلِ ، وإلا لزمَ كلُّ ضلالٍ وكفرٍ ، والألفاظُ وجوهُ دلالتِها متكثرةٌ ، وإنَّما تنضبطُ بطولِ ممارستِها معَ إتقانِ القوانينِ العقليَّةِ[1] .

واعلمْ : أنَّ مسألةَ الكلامِ ذاتُ تشعُّبٍ كثيرٍ وبحثٍ معَ المبتدعةِ منتشرٍ شهيرٍ ، حتىٰ قيلَ : إنَّما سُمِّيَ فنُّ أصولِ الدينِ بعلمِ الكلامِ لأجلِهِ ، وقدِ استبانَ الحقُّ بما ذكرناهُ في المسألةِ ، فرأينا الإعراضَ عن كثيرٍ مِنَ المباحثِ المذكورةِ فيها ؛ للمحافظةِ مِنَ التطويلِ ، بل لا كبيرَ جدوىٰ لهُ ، ولهـٰذا قالَ بعضُ المُحقِّقينَ : الحقُّ أنَّ التطويلَ في مسألةِ الكلامِ ـ بل وفي جميعِ صفاتِهِ تعالىٰ ـ بعدَ ما يستبيـنُ الحقُّ في ذلكَ . . قليـلُ الجدوىٰ ؛ لأنَّ كُنْهَ ذاتِهِ تعالىٰ وكُنْهَ صفاتِهِ محجوبٌ عنِ العقلِ ، وعلىٰ تقديرِ التوصُّلِ إلىٰ شيءٍ مِنْ معرفةِ الذاتِ . . فهو ذوقيٌّ ، لا يمكنُ التعبيرُ عنهُ ، واللهُ سبحانَهُ أعلمُ .

[نفيُ ما ذهبَتْ إليهِ الحشويةُ مِنْ نسبةِ السكوتِ لهُ تعالىٰ]

قولُهُ : (أو يطرأَ عليهِ سكوتٌ) إشارةٌ إلىٰ مذهبِ الحشويَّةِ الذينَ وصفوا كلامَهُ تعالىٰ بالسكوتِ ، تعالى اللهُ عن قولِهم علوّاً كبيراً ، بل لم يزلْ سبحانَهُ مُتكلِّماً ولا يزالُ ؛ إذْ لو جازَ أنْ يسكتَ جلَّ وعلا عن كلامِهِ لجازَ أنْ يتَّصفَ كلامُهُ بالعدمِ ، وذلكَ يُوجِبُ حدوثَهُ ، وما ادَّعاهُ الحشويَّةُ مِنْ كُمُونِ الكلامِ معَ السكوتِ . . هوسٌ لا حاصلَ له ؛ إذْ

---

(١) في هامش (ب) : (بلغت) .

لا معنىٰ للسكوتِ إلا انعدامُ الكلامِ ، فإنْ كانَ السكوتُ قبلَ وجودِ الكلامِ لزمَ سبْقُ العدمِ عليهِ ، وذلكَ نفْيٌ لقدمِهِ وإثباتٌ لحدوثِهِ ، وإنْ كانَ بعدَ وجودِ الكلامِ فقد طرأَ على الكلامِ العدمُ ، وذلكَ ينفي بقاءَهُ ، **وإذا انتفى البقاءُ انتفى القدمُ** ؛ لما عرفْتَ أنَّ كلَّ ما ثبتَ قدمُهُ استحالَ عدمُهُ ، وينعكسُ بعكسِ النقيضِ الموافقِ إلىٰ : **أنَّ كلَّ ما لم يستحلْ عدمُهُ لم يثبتْ قدمُهُ** ، وإذا انتفى القدمُ أيضاً لزمَ ضدُّهُ الذي هو الحدوثُ .

وبالجملةِ : فالسكوتُ يستلزمُ عدمَ الكلامِ السابقِ ، وتجدُّدَ الكلامِ اللاحقِ ، فيكونُ اللاحقُ حادثاً بغيرِ وسطٍ ، والسابقُ حادثاً بواسطةِ أنَّ ما لحقَهُ العدمُ لزمَ أنْ يسبقَهُ العدمُ ، وإذا لزمَ مِنَ السكوتِ حدوثُ الكلامِ لزمَ منهُ حدوثُ الذاتِ الموصوفةِ بهِ ؛ لما عرفْتَ أنَّ قيامَ الصفةِ الحادثةِ بشيءٍ . . يُوجِبُ حدوثَ ذلكَ الشيءِ ، ودعوى الاتِّصافِ بذلكَ لِمَنْ تنزَّهَ عنِ الحدوثِ في ذاتِهِ وجميعِ صفاتِهِ جلَّ وعلا . . كفرٌ لا محالةَ .

وما وردَ في الحديثِ ممَّا يخالفُ هـٰذا الذي قرَّرناهُ . . فمؤوَّلٌ ، ومنهُ ما وردَ في الحديثِ : « إِنَّ ٱللهَ يُسْمِعُ ٱلنَّاسَ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ قَائِلاً يَقُولُ : يَقُولُ ٱللهُ سُبْحَانَهُ : أَنْصِتُوا كَمَا أَنْصَتُّ لَكُمْ ، أَنَا ٱلْيَوْمَ ظَالِمٌ إِنْ جَاوَزَنِي ظُلْمُ ظَالِمٍ »(١) .

---

(١) روىٰ أحمد في « المسند » (٣/ ٤٩٥) ، والحاكم في « المستدرك » (٢/ ٤٣٨) من حديث سيدنا عبد الله بن أنيس مرفوعاً : « يُحشَرُ الناسُ يومَ القيامةِ ـ أو قال : العبادُ ـ عُراةً غُرْلاً بُهْماً » ، قال : قلنا : وما بُهْماً ؟ قال : « ليسَ معَهم شيءٌ ، ثم يناديهم بصوتٍ يسمعُهُ مَنْ بَعُدَ كما يسمعُهُ مَنْ قَرُبَ : أنا=

قالَ ابنُ دهاقٍ : (يرجعُ معنى الحديثِ : إلىٰ أنَّ الباريَ سبحانَهُ وتعالىٰ يَعلمُ ويَرىٰ ويسمعُ ، ومعَ ذلكَ لا يخلقُ لهم سمعاً لخبرِهِ بأعمالِهِم ، لا أنَّ اللهَ تعالىٰ يجوزُ عليهِ أنْ يصمتَ ؛ فإنَّ ذلكَ كانَ يكونُ بانعدامِ كلامِهِ ، وكلامُهُ سبحانَهُ وتعالىٰ قديمٌ ، وقد تقدَّمَ ذكرُ الدليلِ القاطعِ علىٰ أنَّ القديمَ لا ينعدمُ عندَ ذكرِنا حدوثَ العالمِ) انتهىٰ[1] .

[توطئةٌ للكلامِ معَ المعتزلةِ في قولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾]

قلتُ : يعني : أنَّهُ تجوَّزَ بإطلاقِ الصمتِ علىٰ لازمِهِ ؛ وهو عدمُ إدراكِ ما عندَ الصامتِ مِنَ الخبرِ ، وبهـٰذا تعرفُ أنَّهُ ليسَ معنىٰ (كلَّمَ اللهُ موسىٰ تكليماً) أنَّهُ ابتدأَ الكلامَ لهُ بعدَ أنْ كانَ ساكتاً ، ولا أنَّهُ بعدَ ما كلَّمَهُ انقطعَ كلامُهُ وسكتَ ، تعالىٰ عن ذلكَ علوّاً كبيراً ، وإنَّما المعنىٰ : **أنَّهُ تعالىٰ بفضلِهِ أزالَ المانعَ عن موسىٰ عليهِ السلامُ وخلقَ لهُ**

= الملكُ ، أنا الديَّانُ ، ولا ينبغي لأحدٍ من أهلِ الجنةِ أن يدخلَ الجنةَ ولأحدٍ من أهلِ النارِ عندَهُ حقٌّ حتىٰ أُقِصَّهُ منهُ حتى اللطمةُ » ، قال : قلنا : كيف وإنَّا إنما نأتي الله عز وجل عراة غرلاً بهماً ؟ قال : « بالحسناتِ والسيئاتِ » ، وفي رواية الطبراني في « مسند الشاميين » (١٥٦) : « فيقولُ : أنا الديَّانُ ، لا تظالمَ اليومَ ، وعزَّتي لا يجاوزُني اليومَ ظلمُ ظالمٍ ولو لطمةَ كفٍّ بكفٍّ أو يدٍ علىٰ يدٍ » ، وروى ابن أبي شيبة في « المصنف » (٣٦٧٩٤) عن حسان بن عطية قال : (بلغني أن الله تبارك وتعالىٰ يقول يوم القيامة : يا بني آدم ؛ إنا قد أنصتنا لكم منذ خلقناكم إلىٰ يومكم هـٰذا ، فأنصتوا لنا نقرأ أعمالكم عليكم) .

(١) ومثل ذلك ما ورد من الخطابات بين الله تعالى وعباده .

سمعاً وقوّاهُ حتىٰ أدركَ بهِ كلامَهُ القديمَ ، ثم منعَهُ بعدُ وردَّهُ إلىٰ ما كانَ قبلَ سماعِ كلامِهِ ، وهٰكذا معنىٰ كلامِهِ لأهلِ الجنَّةِ .

ورُوِيَ : أنَّ موسىٰ عليهِ السلامُ عندَ قدومِهِ مِنَ المناجاةِ كانَ يسدُّ أذنيهِ لئلا يسمعَ كلامَ الخلْقِ[1] ؛ إذْ صارَ عندَهُ كأشدِّ ما يكونُ مِنْ أصواتِ البهائمِ المنكَرةِ ، حتىٰ لم يكنْ يستطيعُ سماعَهُ ؛ بحِدْثانِ ما ذاقَ مِنَ اللذَّاتِ التي لا يُحاطُ بها ولا تُكيَّفُ . . عندَ سماعِ كلامِ مَنْ ليسَ كمثلِهِ شيءٌ جلَّ وعلا ، ولولا أنَّهُ سبحانَهُ يغيِّبُهُ عمَّا ذاقَ عندَ مناجاتِهِ ممَّا لا يُقدَرُ علىٰ وصفِهِ . . لَمَا أمكنَ أنْ يأنسَ إلىٰ شيءٍ مِنَ المخلوقاتِ أبداً ، ولَمَا انتفعَ بهِ أحدٌ ، فسبحانَهُ مِنْ لطيفٍ ما أوسعَ كرمَهُ وأعظمَ جلالَهُ !

ومِنْ أعجبِ الأمورِ في هٰذا : عدمُ ذوبانِ الذاتِ مِنْ موسىٰ عليهِ الصلاةُ والسلامُ وتلاشيها حتىٰ تصيرَ عدماً محضاً ؛ عندَ اطِّلاعِها مِنْ ذي الجلالِ علىٰ ما اطَّلعَتْ ، لولا أنَّهُ ثبَّتَها وأمسكَها الذي أمسكَ السماواتِ والأرضَ .

وأمَّا تأويلُ المعتزلةِ كلامَ اللهِ سبحانَهُ لموسىٰ عليهِ السلامُ بخلْقِ حروفٍ وأصواتٍ في الشجرةِ يَسمعُ منها ما أرادَ اللهُ تعالىٰ أنْ يوصلَهُ إليهِ : فبناءً منهم علىٰ مذهبِهِمُ الفاسدِ مِنْ إنكارِ الكلامِ القديمِ القائمِ بذاتِهِ تعالىٰ ، وقد سبقَ ردُّ ذلكَ عليهم[2] .

---

(١) روى الإمام أبو نعيم في « الحلية » (١٠/ ١٩) عن عبد العزيز بن عمير : (لما سمع موسىٰ كلام الله عز وجل مقتَ كلامَ الآدميين) .

(٢) فمن قال بذلك مع إثباته للكلام القديم القائم بالنفس ـ كالسادة الماتريدية ـ=

وأيضاً : فالذي يدلُّ عليهِ قولُهُ تعالىٰ : ﴿ إِنِّي ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلَامِي ﴾ [الأعراف : ١٤٤] [١] ، وتسميتُهُ عليهِ السلامُ بكليمِ اللهِ : أنَّهُ خُصَّ بسماعِ كلامِ اللهِ القديمِ القائمِ بذاتِهِ ، وهو الذي نُقِلَ عنِ السلفِ ، ودَرَجَ عليهِ الخلفُ ، ودلَّتْ عليهِ السنَّةُ والقرآنُ ، ولو كانَ اصطفاؤُهُ بمجرَّدِ سماعِهِ كلاماً حادثاً خلقَهُ اللهُ في جسمٍ مِنَ الأجسامِ . . لكانَ كلُّ مَنْ سمعَ كلاماً مِنْ مخلوقٍ قد شاركَهُ في ذلكَ ؛ لأنَّ الذواتِ الحادثةَ وصفاتِها مخلوقةٌ للهِ تعالىٰ .

فإنْ أجابوا بأنَّهُ خُصَّ بخلْقِ الكلامِ فيما لا يُعتادُ منهُ الكلامُ .

قيلَ لهم : وهٰذا أيضاً لا خصوصيَّةَ فيهِ ؛ لوجودِ مثلِهِ في سائرِ الأنبياءِ ، **وأيضاً** : فإطلاقُ (كلَّمَ اللهُ موسىٰ) بمعنىٰ : خَلَقَ الكلامَ . . مجازٌ ، وتوكيدُ الفعلِ بالمصدرِ في الآيةِ يمنعُهُ .

فإنْ قلتَ : لا نُسلِّمُ أنَّ التوكيدَ يدفعُهُ ؛ لوقوعِهِ معَ المجازِ ، ومنهُ[٢] : [من الطويل]

= فلا ضير عليه ؛ إذ ذاك في محلِّ الاجتهاد .

(١) كذا بإفراد (برسالتي) وهي قراءة الحِرْميين نافع وابن كثير ، ومعناها : إرسالي ، أو علىٰ حذف مضاف ؛ أي : بتبليغ رسالتي . انظر « الدر المصون » (٥/ ٤٥١) .

(٢) البيت لحُميدة بنت النعمان بن بشير رضي الله عنهما ، قالته في هجاء زوجها رَوْح وقبيلته جُذام . انظر « معجم الأدباء » (٣/ ١٢٢٨) ، **ومعنى البيت** : إن الخزَّ ـ وهي الثياب المنسوجة من الصوف والإبريسم ـ ليبكي مما يجدُ من خشونة جلد عوف ـ وإنما هو روح كما علمت ـ ، وإن المطارف ـ جمع مطرف ؛ رداء من الخزِّ ـ لتصوِّت تصويتاً في شكايتها من أفراد قبيلة جذام .

بَكَى ٱلْخَزُّ مِنْ عَوْفٍ وَأَنْكَرَ جِلْدَهُ   وَعَجَّتْ عَجِيجاً مِنْ جُذَامَ ٱلْمَطَارِفُ

سلَّمنا دفْعَ التوكيدِ المجازَ ، لـٰكنْ إنَّما يدفعُهُ في الآيةِ أنْ لو وقعَ بالمعنويِّ الذي يدفعُ توهُّمَ المجازِ في النسبةِ؛ إذْ فيها وقعَ النزاعُ في الآيةِ، لا في المسندِ؛ لأنَّ الكلامَ حقيقةً قد وقعَ ، وإنَّما النزاعُ: ممَّنْ وقعَ ؟

قلتُ : **الجوابُ عنِ الأوَّلِ** : أنَّ البيتَ مِنْ بابِ الاستعارةِ التبعيَّةِ لوقوعِها في الفعلِ ، والاستعارةُ مطلقاً مبنيَّةٌ علىٰ تناسي التشبيهِ ، حتىٰ قالَ فيها طائفةٌ مِنْ علماءِ البيانِ : إنَّها حقيقةٌ لغويةٌ ، فصحَّ التوكيدُ فيها للمبالغةِ في دخولِ المشبَّهِ في جنسِ المشبَّهِ بهِ ، **والآيةُ لا قرينةَ فيها على الاستعارةِ** ، بخلافِ البيتِ ؛ فإنَّ قرينةَ الاستعارةِ فيهِ : إسنادُ العجيجِ إلىٰ ما لا يتأتَّىٰ منهُ حقيقةً .

إلا أنَّهُ لا يُسلَّمُ هـٰذا الجوابُ مِنْ ورودِ الاعتراضِ عليهِ بالمصادرةِ عنِ المطلوبِ ؛ إذِ الخصمُ يدَّعي أنَّ الكلامَ ليسَ إلا الحروفَ والأصواتَ ، وقد أُسنِدَ في الآيةِ إلىٰ مَنْ لا يتأتَّىٰ منهُ ، فهو عندَهُ كإسنادِ العجيجِ في البيتِ إلى المطارفِ ، **لـٰكنَّ أهلَ السنَّةِ رضيَ اللهُ عنهم إنَّما استدلُّوا بالآيةِ بعدَ أنْ قامَ لهمُ البرهانُ القطعيُّ علىٰ عدمِ انحصارِ الكلامِ في الحروفِ والأصواتِ** ، فصحَّ الاستدلالُ بها ، ولا يُعترَضُ بالبيتِ لما سبقَ ، وأيضاً فادِّعاءُ هدمِ قاعدةٍ شهيرةٍ بينَ علماءِ اللسانِ بمجرَّدِ بيتٍ شعريٍّ يحتملُ أموراً . . لا يخفىٰ ضعفُهُ[1] .

---

(١) **هـٰذه القاعدة** : هي هنا كون التأكيد بالمصدر يدفع المجاز . مفادٌ « عكاري » (ق ٢١٤) .

والجوابُ عنِ الثاني : منْعُ أنَّ النزاعَ إنَّما هو في النسبةِ لا في المسندِ ، وذلكَ أنَّ المعتزلةَ موافقونَ علىٰ أنَّ إسنادَ الكلامِ إلى اللهِ تعالىٰ حقيقةٌ لا مجازٌ ، وأنَّهُ هو الذي كلَّمَ موسىٰ لا غيرُهُ ، لـٰكنْ تأوَّلوا الكلامَ المسندَ إليهِ علىٰ معنى الخلْقِ للكلامِ ، ومعنىٰ (كلَّمَ) عندَهم : خلقَ الكلامَ ، والمتكلِّمُ عندَهم : الخالقُ للكلامِ ، ولا شكَّ أنَّ استعمالَ (كلَّمَ) بمعنىٰ (خلقَ الكلامَ) مجازٌ ، فتوكيدُهُ بالمصدرِ يدفعُهُ .

وإنْ زعمَ المعتزلةُ أنَّ (كلَّمَ) بمعنىٰ (خلقَ) هو الحقيقةُ ، وغيرَهُ مجازٌ . . كانَ النزاعُ معَهم لغويّاً ، ويلزمُهم أنْ لا مُتكلِّمَ حقيقةً إلا اللهُ تعالىٰ ؛ إذْ لا خالقَ سواهُ ، ومنعُهم لذلكَ بمقتضىٰ أصلِهمُ الفاسدِ في تأثيرِ القدرةِ الحادثةِ في مقدورِها لا يُسمَعُ ؛ لفسادِهِ .

وبالجملةِ : فنحنُ لم نذكرْ هـٰذهِ الآيةَ إلا علىٰ سبيلِ التقويةِ لإثباتِ الكلامِ النفسيِّ القديمِ بسماعِ موسىٰ عليهِ السلامُ لهُ ، وإلا فإنكارُ الكلامِ النفسيِّ وحصرُهُ في الحروفِ والأصواتِ . . **واضحُ البطلانِ عقلاً ونقلاً** ، وإذا ثبتَ الكلامُ النفسيُّ ، ووُجِدَ في الكتابِ أوِ السنَّةِ إسنادُ الكلامِ إليهِ تعالىٰ . . وجبَ اعتقادُ ظاهرِهِ ، وأنَّ المرادَ كلامُهُ القديمُ القائمُ بذاتِهِ ، والتعرُّضُ لإخراجِ اللفظِ عن ظاهرِهِ الصحيحِ مِنْ غيرِ مُوجِبٍ . . بدعةٌ ومخالفةٌ لإجماعِ الصحابةِ وتابعيهم بإحسانٍ .

ولا شكَّ أنَّ المتبادرَ إلى الذهنِ لغةً وعرفاً مِنْ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ ﴾ [النساء : ١٦٤] مِنْ غيرِ نظرٍ إلى التوكيدِ . . أنَّهُ كلَّمَهُ بغيرِ

واسطةٍ ، بل بكلامِهِ القديمِ القائمِ بهِ ، وكذلكَ قولُهُ : ﴿ إِنِّي ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَالَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [الأعراف : ١٤٤] إنَّما يتبادرُ إلى الذهنِ مِنْ هٰذهِ الإضافةِ الكلامُ القائمُ بهِ جلَّ وعلا ، لا سيَّما معَ ما اقترنَتْ بهِ مِنِ اصطفاءِ موسىٰ عليهِ السلامُ بها على الناسِ ، ولا مُوجِبَ لصرفِ اللفظِ عن ظاهرِهِ إلا توهُّمُ انحصارِ الكلامِ في الحروفِ والأصواتِ ، وقيامُها بذاتِهِ تعالىٰ محالٌ ، فتعيَّنَ التأويلُ .

وجوابُهُ : أنَّهُ قد سبقَ بطلانُ هٰذا التوهُّمِ ، فتعيَّنَ الإيمانُ بالظاهرِ ؛ إذْ لا عاضدَ للمرجوحِ ، وأيضاً : فقولُ المعترضِ : إنَّ التوكيدَ في الآيةِ إنَّما يُحقِّقُ المسندَ ، وليسَ فيهِ وقعَ النزاعُ ، بل في النسبةِ[1] ، نقولُ : علىٰ تقديرِ تسليمِهِ : إنْ لم يُحقِّقِ النسبةَ فلم يقتضِ خلافَ ظاهرِها[2] ، فتعيَّنَ الظاهرُ ؛ لعدمِ الصارفِ عنهُ .

قولُهُ : (لاستلزامِ جميعِ ما ذُكِرَ التغيُّرَ والحدوثَ) قد ذكرنا وجْهَ ذلكَ في جميعِها مُفصَّلاً ، وباللهِ التوفيقُ[3] .

* * *

---

(١) فأهل السنة ينسبون الكلام إلى الله تعالىٰ ، والمعتزلة ينسبونه إلى الشجرة .

(٢) إن قلنا : إن التوكيدَ لم يحقق نسبة الكلام له تعالىٰ . . فكذلك لم يحقق نسبته للشجرة علىٰ قولكم ، فعدنا للترجيح بالظاهر ؛ لنفي الصارف ، والظاهر أن المتكلم هو الله سبحانه .

(٣) في هامش (ب) : (بلغت) .

فصلٌ

في تتمة أحكام الصفات

ثم نقولُ : يجبُ لهٰذهِ الصفاتِ الوَحدةُ ، فتكونُ قدرةً واحدةً ، وإرادةً واحدةً ، وعلماً واحداً ، وكذا ما بعدَها ، ويجبُ لها عدمُ النهايةِ في مُتعلَّقاتِها ؛ فتتعلَّقُ القدرةُ والإرادةُ بكلِّ ممكنٍ ، والعلمُ والكلامُ بجميعِ أقسامِ الحكمِ العقليِّ ، وهي كلُّ واجبٍ وجائزٍ ومستحيلٍ ، والسمعُ والبصرُ والإدراكُ ـ على القولِ بهِ ـ بكلِّ موجودٍ .

ذكرَ في هٰذا الفصلِ حُكمينِ مِنْ أحكامِ الصفاتِ :

أحدُهما : وجوبُ الوَحدةِ لكلِّ واحدةٍ منها .

والثاني : وجوبُ عمومِ التعلُّقِ لما تَعلَّقَ منها في كلِّ ما تصلحُ لهُ .

فقولي : (**ويجبُ لها عدمُ النهايةِ**) أي : للمُتعلِّقِ منها ، وهو ما عدا الحياةَ .

[وجوبُ الوحدةِ في الصفاتِ]

أمَّا الوحدةُ في الصفاتِ : فهي ممَّا لا خلافَ فيها عندَ أهلِ السنَّةِ في جميعِها إلا العلمَ والكلامَ .

أمَّا العلمُ : فخالفَ فيهِ أبو سهلٍ الصُّعلوكيُّ مِنَ الأشعريَّةِ ، وأثبتَ للهِ تعالىٰ علوماً لا نهايةَ لعددِها ، كما أنَّ مُتعلَّقاتِها كذلكَ ، **وردَّ عليهِ الجمهورُ بوجهينِ** :

أحدُهما : أنَّهُ يلزمُ علىٰ قولِهِ دخولُ ما لا نهايةَ لهُ في الوجودِ ، وهو محالٌ .

الثاني : أنَّهُ مخالفٌ للإجماعِ ؛ لأنَّ القائلَ قائلانِ : قائلٌ بإثباتِ العلمِ القديمِ معَ وَحدتِهِ ، وقائلٌ بنفيِهِ ، أمَّا ثبوتُ علومٍ قديمةٍ لا نهايةَ لها . . فمُجمَعٌ علىٰ بطلانِهِ .

قالَ ابنُ التِّلِمْسانيِّ : (والردُّ الأوَّلُ فيهِ نظرٌ ؛ فإنَّ الذي قامَ الدليلُ علىٰ استحالتِهِ : وجودُ حوادثَ لا نهايةَ لها ، وبيَّنوا الاستحالةَ فيها بوجوهٍ لا تطَّردُ معَ فَرْضِ القدمِ ؛ كتقديرِ خروجِ بعضِها عنِ الجملةِ[1] ، ونسبةِ الجملتينِ ، ولزومِ تطرُّقِ الأقلِّ والأكثرِ لما لا يتناهىٰ ، فإنَّ فَرْضَ نفْيِ الواجبِ محالٌ ، بخلافِ الحادثِ ، وكذلكَ الاستدلالُ بالجمْعِ بينَ عدمِ النهايةِ والانقضاءِ لا يطَّردُ هنا ؛ لوجوبِها[2] ، وكذلكَ الاستدلالُ بأنَّ كلَّ واحدٍ مسبوقٌ بعدمِ نفسِهِ ، فالكلُّ مسبوقٌ بالعدمِ ، كلُّ ذلكَ لا يمكنُ تقريرُهُ هنا) .

---

(١) **يعني** : خروج بعض الأفراد عن جملتها التي لا نهاية لها ، وهو برهان القطع والتطبيق ، ووجه النظر في القديم : أنَّ فرض سلسلة قديمة على التحقيق لا يتصور فيها القطع ، وما سيأتي من السياق هو شرح لهـٰذا الدليل ، واحتراز عن إدخال القديم فيه .

(٢) **يعني** : وجوب القدماء المفروضة ، فلا انقضاء لها .

قال : (**فالوجْهُ في الردِّ** : الاعتمادُ على الوجْهِ الثاني ؛ وهو الإجماعُ) انتهىٰ[1] .

فإنْ قيلَ : كيفَ يستقيمُ القولُ بوَحدةِ العلمِ معَ أنَّهُ تعالىٰ عالمٌ بما سيكونُ وبالكائنِ ، والعلمُ بما سيكونُ مغايرٌ للعلمِ بالكائنِ ، لأنَّ العلمَ بما سيكونُ يستلزمُ عدمَ ذلكَ المعلومِ ، والعلمَ بكونِهِ يستلزمُ وجودَهُ ، فلو كانَ عينَهُ لزمَ أنْ يكونَ أحدُهما تعلَّقَ بالشيءِ علىٰ خلافِ ما هو عليهِ ؟[2] .

فالجوابُ : أنَّ الباريَ تعالىٰ في أزلِهِ يعلمُ وجودَ الشيءِ مضافاً إلىٰ وقتِهِ المعيَّنِ كما يعلمُهُ مضافاً إلىٰ محلِّهِ المعيَّنِ ، ويعلمُ أنَّهُ معدومٌ قبلَ وجودِهِ ، وإنْ كانَ ممَّا لا يبقىٰ فيعلمُ عدمَهُ بعدَ وجودِهِ ، **فليسَ علمُهُ مظروفاً بالزمانِ** ، بل علمُهُ تعلَّقَ بإيجادِ الموجودِ مضافاً إلى الزمانِ ، فالإضافةُ إلى الزمانِ صفةٌ للعلمِ ، لا ظرفٌ للعلمِ ، فليسَ علمُهُ زمانيّاً فيُوصَفَ بالماضي والحاضرِ والمستقبلِ .

وإنَّما منشأُ هـٰذا الغلطِ : مِنْ حيثُ الإخبارُ عن ذلكَ المتعلَّقِ

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٢٨٤) ، والإجماع لم ينعقد قبل أبي سهل حتىٰ يكون حجة عليه . « حامدي » (ص٢٨١) ، والسياق الآتي له أيضاً . ثم **اعلم** : أنَّ الاحتجاج بالإجماع في هـٰذا المقام بعيد ، كيف والمخالف من أعيان متكلمي الأشعرية ، ولم ينقل عن السلف كلام في هـٰذه التفاصيل ؟! انظر « حاشية العلامة المنجور علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٥٥) .

(٢) أي : فلو كان العلم بما سيكون عينَ العلم بالكائن . . لزم أن يكون أحدهما . . . إلىٰ آخره .

المخصوصِ بالقولِ اللفظيِّ[1] ، فإنْ تقدَّمَ زمنُ الإخبارِ عنهُ عن زمنِ وجودِ ذلكَ الفعلِ . . سُمِّيَ الإخبارُ **مستقبلاً** ، وإنْ تأخَّرَ سُمِّيَ **ماضياً** ، وإنْ قارنَ سُمِّيَ **حالاً** ، فالماضي والمستقبلُ والحالُ تسمياتٌ تَعرِضُ باعتبارِ الإخبارِ عنهُ ، أمَّا تعلُّقُ العلمِ بوجودِهِ في الزمنِ المعيَّنِ : فشيءٌ واحدٌ .

ويُقرِّرُ ذلكَ : أنَّا لو قدَّرنا علمَنا بقدومِ زيدٍ عندَ طلوعِ الشمسِ مِنْ يومِ كذا بإنباءِ صادقٍ ، وقدَّرنا دوامَ ذلكَ العلمِ مِنْ غيرِ أَنْ يَعرِضَ لنا سهْوٌ أو غفلةٌ . . لم نحتجْ عندَ قدومِهِ إلىٰ تجدُّدِ علمٍ بقدومِهِ ، بل ما وقعَ هو ما علمناهُ قبلَ أنْ يقعَ ، فمُتعلَّقُ العلمِ بما سيكونُ والكائنِ هو شيءٌ واحدٌ ؛ وهو قدومُ زيدٍ في وقتِ كذا .

هـٰذا ما يتعلَّقُ بالعلمِ علىٰ وجْهِ الاختصارِ .

وأمَّا الكلامُ : فالذي عليهِ أكثرُ أهلِ السنَّةِ : أنَّهُ كلامٌ واحدٌ مُتعلِّقٌ بجميعِ وجوهِ مُتعلَّقاتِ الكلامِ[2] ، وهو معَ وَحدتِهِ وقدمِهِ : أمرٌ ونهْيٌ ، وخبرٌ واستخبارٌ ، ووعدٌ ووعيدٌ ، ونداءٌ ، وغيرُ ذلكَ مِنْ معاني الكلامِ[3] ، وليسَ كلُّ واحدٍ مِنْ هـٰذهِ معنىً يقومُ بالذاتِ ليسَ

(١) وهو أنه سيكون ، أو كائن . « حامدي » (ص٢٨٢) .
(٢) كذا في النسخ المعتمدة ما عدا (د) ، ففيها : (العلم) بدل (الكلام) ، وهي وإن كانت صحيحة المعنىٰ مشهورة متداولة ، ولـٰكن مراد المصنف إثبات تعلق صفة الكلام القديم بجميع أنواع متعلقات الكلام الحادث التي سيأتي تفصيلها ، أما على (العلم) فأقسام الحكم العقلي الثلاثة .
(٣) كالترجي والتمني والدعاء والعرض . « حامدي » (ص٢٨٣) .

هو الآخَرَ ، بل عينُ أمرِهِ تعالىٰ هو عينُ نهيِهِ وعينُ خبرِهِ وعينُ غيرِ ذلكَ مِنْ معاني الكلامِ .

وذهبَ عبدُ اللهِ بنُ سعيدٍ الكُلَّابيُّ إلىٰ تعدُّدِهِ علىٰ ما سيأتي تحقيقُ قولِهِ بعدُ إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ[1] ، **هـٰذا ما يتعلَّق بوَحدةِ الصفاتِ .**

[بيانُ عمومِ تعلُّقاتِ الصفاتِ التي لها تعلُّقٌ]

وأمَّا عمومُ التعلُّقِ لها : فمعناهُ : أنَّ كلَّ صفةٍ مِنَ الصفاتِ المتعلِّقةِ فهي تتعلَّقُ بجميعِ ما تصلحُ لهُ ، وقد فسَّرنا ذلكَ في أصلِ العقيدةِ :

[تعلُّقاتُ صفاتِ التأثيرِ (القدرةِ والإرادةِ)]

فقولُنا : (**فتتعلَّقُ القدرةُ والإرادةُ بكلِّ ممكنٍ**) معناهُ : أنَّ القدرةَ صفةٌ يتأتَّىٰ بها إيجادُ كلِّ ممكنٍ ، والإرادةَ صفةٌ يتأتَّىٰ بها تخصيصُ كلِّ ممكنٍ بالنظرِ إلىٰ ذاتِهِ .

وإنَّما قلنا : (بالنظرِ إلىٰ ذاتِهِ) ليدخلَ ما لا يتأتَّىٰ إيجادُهُ ولا تخصيصُهُ مِنَ الممكناتِ لـٰكنْ لا بالنظرِ إلىٰ ذاتِهِ ، بل بالنظرِ إلىٰ غيرِهِ ؛ وذلك كتعلُّقِ علمِ اللهِ تعالىٰ بعدمِ وقوعِهِ ؛ **فإنَّهُ وإنِ استحالَ معَهُ وقوعُ الممكنِ . . لا يَمنعُ مِنْ كونِهِ مُتعلَّقاً للقدرةِ والإرادةِ عندَ المحقِّقينَ** ، كما لا يَمنعُهُ ذلكَ مِنْ وصفِهِ بالإمكانِ .

وقدِ اختُلِفَ في إطلاقِ تعلُّقِ القدرةِ علىٰ ما علمَ اللهُ تعالىٰ أنَّهُ

---

(١) سيأتي (ص ٤٠٣) .

لا يقعُ ـ كإيمانِ أبي لهبٍ مثلاً ـ على قولين[1] ، وقد وَفَّقَ الغزاليُّ بينَهما على معنى : أنَّ مَنْ قالَ بالتعلُّقِ فبالنظرِ إلى إمكانِهِ في ذاتِهِ ، ومَنْ قالَ بنفْيِ التعلُّقِ فبالنظرِ إلى تعلُّقِ العلمِ بعدمِ وقوعِهِ[2] .

واستدلَّ مَنْ قالَ بتعلُّقِ القدرةِ بهـٰذا النوعِ : بأنَّهُ لو لم تتعلَّقِ القدرةُ بالشيءِ لأجلِ تعلُّقِ العلمِ بعدمِ وقوعِهِ . . لَلَزِمَ ألا يكونَ للقدرةِ مُتعلَّقٌ ، والتالي باطلٌ بالإجماعِ ، فالمقدَّمُ مثلُهُ .

وبيانُ الملازمةِ : أنَّ الممكنَ : إمَّا واجبُ الوقوعِ إنْ تعلَّقَ علمُ اللهِ تعالى بوقوعِهِ ، أو مستحيلُهُ إنْ تعلَّقَ علمُهُ جلَّ وعلا بعدمِ وقوعِهِ ، فلو منعَتِ الاستحالةُ العارضةُ مِنْ تعلُّقِ القدرةِ . . لمنعَ منهُ الوجوبُ العارضُ ؛ إذْ هما في المنعِ مِنْ تعلُّقِ القدرةِ سواءٌ .

ويدخلُ في الممكناتِ التي تتعلَّقُ بها قدرةُ اللهِ تعالى وإرادتُهُ : الممكناتُ الصادرةُ عنِ الحيواناتِ بالاختيارِ ؛ فإنَّها عندَ أهلِ السنَّةِ صادرةٌ بمحْضِ قدرةِ اللهِ تعالى وإرادتِهِ ، لا تأثيرَ للحيوانِ في شيءٍ منها ، وقد خالفَتِ المعتزلةُ في ذلكَ ، وسيأتي الردُّ عليهم إنْ شاءَ اللهُ تعالى[3] .

---

(١) فقيل : تتعلَّق به تعلُّقاً صُلُوحيّاً ، وقيل : لا ، وهـٰذان القولان يجريان في تعلُّق الإرادة بما علم الله أنه لا يقع أيضاً . « حامدي » (ص٢٨٣) .

(٢) انظر « الاقتصاد في الاعتقاد » (ص ٢٣٠ ، ٣٠٣) .

(٣) سيأتي (ص ٥٢٢) ، ولا مانع من أنَّ للبهائم اختياراً ؛ لأنها تدرك الأشياء ، ولا مانع مِنْ أنَّ هـٰذا الإدراك يقال له : علمٌ ، فلا يقال : إنها لا اختيار لها لأنها لا علم لها ، وتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم ، والاختيار هو الإرادة . « حامدي » (ص٢٨٤) .

[تعلُّقاتُ العلمِ والكلامِ]

وقولُهُ : (**والعلمُ والكلامُ بجميعِ أقسامِ الحكمِ العقليِّ**) : إنَّما ساوىٰ بينَ العلمِ والكلامِ في المتعلَّقِ لما ذكَرَ الأئمَّةُ : **أنَّ كلَّ عالمٍ بمعلومٍ فإنَّهُ مُتكلِّمٌ بمعلومِهِ** ، ولمَّا كانَ كلٌّ مِنْ صفتي الكلامِ والعلمِ لا يُؤثِّرُ في مُتعلَّقِهِ. . لم يمتنعْ تعلُّقُهما بكلِّ واجبٍ وبكلِّ مستحيلٍ .

والضميرُ في قولِهِ : (**وهي كلُّ واجبٍ**. . .) إلىٰ آخرِهِ : يعودُ علىٰ أقسامِ الحكمِ العقليِّ ، وقَسْمُ الحكمِ إليها تقسيمُ كلٍّ إلىٰ أجزائِهِ[1] ؛ بدليلِ إدخالِهِ لفظةَ (كلٍّ) في الأقسامِ[2] ، ولو كانَ مِنْ تقسيمِ الكليِّ إلىٰ جزئيَّاتِهِ[3]. . لقالَ : وهي الواجبُ والجائزُ والمستحيلُ .

[تعلُّقاتُ السمعِ والبصرِ والإدراكِ]

وقولُهُ : (**والسمعُ والبصرُ والإدراكُ ـ على القولِ بهِ ـ بكلِّ موجودٍ**) يعني : أنَّ هٰذهِ الصفاتِ الثلاثَ في حقِّ اللهِ تعالىٰ تتعلَّقُ بكلِّ موجودٍ ، وإنْ كانَ كلُّ واحدٍ منها في حقِّنا خاصّاً ببعضِ الموجوداتِ ؛ لأنَّ ذلكَ الخصوصَ عاديٌّ لا عقليٌّ .

أمَّا البصرُ : فاتَّفقَ أهلُ السنَّةِ علىٰ جوازِ تعلُّقِهِ بكلِّ موجودٍ ،

---

(١) هٰذا إنما يتمُّ إذا أريد بالحكم : الهيئة المجتمعة من الأمور . « حامدي » (ص٢٨٤) .

(٢) فيه نظر ؛ لأن (كل) إنما تفيد الأفراد ، وهي محتملة لأن تكون أجزاء أو جزئيات . « حامدي » (ص٢٨٤) .

(٣) هو الصواب في المقام . « عكاري » (ق ٢١٩) .

واختلفوا في جوازِ تعلُّقِ ما عدا الرؤيةَ مِنَ الإدراكاتِ بكلِّ موجودٍ ؛ **فذهبَ القدماءُ منهم ؛ كعبدِ اللهِ بن سعيدٍ الكُلَّابيِّ والقلانسيِّ** : إلىٰ أنَّ هـٰذا العمومَ مختصٌّ بالرؤيةِ ، وبقيةَ الإدراكاتِ لا يجوزُ أنْ تعمَّ الموجوداتِ ، **ونُقِلَ عنِ الشيخِ أبي الحسنِ مخالفتُهما في ذلكَ** ، وصارَ إلىٰ جوازِ عمومِ كلِّ إدراكٍ لكلِّ موجودٍ ، ومذهبَ الشيخِ أبي الحسنِ إمامِ أهلِ السنَّةِ وإليهِ يُنسَبونَ سلكتُ في هـٰذهِ العقيدةِ[1] .

ونُقِلَ عن عبدِ اللهِ بنِ سعيدٍ أنَّهُ لمَّا خصَّ تعلُّقَ السمعِ بالأصواتِ ذهبَ إلىٰ أنَّ الكلامَ الأزليَّ لا يصحُّ أن يُسمَعَ ؛ يعني واللهُ أعلمُ : بل يُدرَكُ بصفةِ العلمِ ، وفي قولِهِ ذلكَ مخالفةٌ لقواطعِ السمعِ[2] .

والشيخُ أبو الحسنِ رضيَ اللهُ عنهُ لمَّا قالَ : (إدراكُ السمعِ يعمُّ كلَّ موجودٍ) جوَّزَ تعلُّقَهُ بكلامِ اللهِ تعالىٰ ، وقالَ بوقوعِ هـٰذا الجائزِ علىٰ ما وردَ السمعُ بهِ في حقِّ موسىٰ عليهِ السلامُ ، **وعمدةُ الشيخِ في ذلكَ** : ما يأتي تقريرُهُ إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ في فصلِ الرؤيةِ ؛ مِنْ أنَّ الوجودَ هو المصحِّحُ للرؤيةِ .

وقدِ اختلفَ الأصحابُ في الأكوانِ التي هي مُتعلَّقٌ للرؤيةِ في وقتِنا اتفاقاً : هل هي مُتعلَّقٌ للَّمسِ أم لا ؟ فذهبَ بعضُهم إلىٰ أنَّ إدراكَ اللَّمسِ يتعلَّق بها ، واحتجَّ بأنَّ مَنْ لمسَ شيئاً واضطربَ تحت يدِهِ أدركَ

---

(١) قوله : (ومذهبَ) مفعول مقدَّم لقوله : (سلكتُ) . « حامدي » (ص٢٨٥) .

(٢) قد يقال : بقوله قال السادة الماتريدية ، فجعلوا المسموع من جنس الحروف والأصوات ، وهم إلىٰ ذلك مثبتون للكلام النفسي القديم ، مباينون لقول المعتزلة في المسألة . انظر « التوحيد » للإمام الماتريدي (ص١٢٢) .

حركتَهُ ، وإذا تفرَّقَتْ أجزاؤُهُ في يدِهِ أدركَ تفرقتَها ، ومِنَ الأصحابِ مَنْ أنكرَ ذلكَ ، وزعمَ أنَّهُ يعلمُ ذلكَ عندَ اللَّمسِ ، ولم يتعلَّقْ إدراكُ اللَّمسِ بهِ .

قال المقترَحُ : (والتحقيقُ الأوَّلُ)[1] .

[سؤالٌ علىٰ تعلُّقِ الرؤيةِ بكلِّ موجودٍ]

وأُورِدَ علىٰ أهلِ السنَّةِ في قولِهم : (إنَّ الرؤيةَ تتعلَّقُ بكلِّ موجودٍ) لزومُ التسلسلِ ؛ وذلكَ أنَّ الرؤيةَ المتعلِّقةَ هي مِنْ جملةِ الموجوداتِ ، فيلزمُ أنْ تصحَّ رؤيتُها ، فإذا لم نرَ رؤيتَنا فإنَّما لم نرَها لمانعٍ ، كما في حقِّ غيرِها مِنَ الموجوداتِ التي لا نراها ، ثم ننقلُ الكلامَ إلىٰ ذلكَ المانعِ فنقولُ : هو موجودٌ[2] ، فيجوزُ أنْ يُرىٰ ، فيَحتاجُ أيضاً إلىٰ تقديرِ مانعٍ يمنعُ مِنْ رؤيتِهِ ، وكذا الكلامُ في مانعِ المانعِ . . . إلىٰ ما لا نهايةَ لهُ .

وأجابَ القاضي عن ذلكَ : بأنَّ المانعَ الأوَّلَ يمنعُ مِنْ رؤيةِ ما هو مانعٌ منهُ ، ومانعٌ مِنْ رؤيةِ نفسِهِ ، فلا يَحتاجُ إلىٰ تقديرِ مانعٍ آخرَ حتىٰ يلزمَ التسلسلُ[3] .

واعترُِضَ عليهِ : بأنَّ المانعَ إذا كانَ يمنعُ مِنْ رؤيةِ نفسِهِ فيكونُ امتناعُ رؤيتِهِ صفةً نفسيَّةً لهُ تمنعُ مِنْ تقديرِ مانعٍ بالنسبةِ إلىٰ رؤيتِهِ ،

---

(١) انظر « شرح الإرشاد » (ص٣١٤) .

(٢) إذ لم نرَ الجنَّ لمانع ، والمانع لا يكون إلا وجوديّاً .

(٣) انظر « شرح الإرشاد » (ص٣١٤) .

وذلكَ ممَّا يقدحُ في طردِ دلالةِ الوجودِ علىٰ صحَّةِ تعلُّقِ الرؤيةِ بكلِّ موجودٍ[١] .

فأجابَ القاضي : بأنَّ المانعَ مِنْ صفةِ نفسِهِ أنْ يمنعَ مَنْ قامَ بهِ رؤيتَهُ ، لا غيرَ مَنْ قامَ بهِ ، فيجوزُ أنْ يراهُ غيرُ مَنْ قامَ بهِ ؛ إذِ الحكمُ لا يثبتُ في المعنىٰ إلا في محلٍّ قامَ بهِ ذلكَ المعنىٰ[٢] ، ولا يناقضُ ذلكَ كونُ الوجودِ مُصحِّحاً لرؤيةِ كلِّ موجودٍ .

قلتُ : قدِ اختلفَ علماؤُنا في هٰذهِ المسألةِ علىٰ مذاهبَ[٣] :

الأوَّلُ : مذهبُ الشيخِ أنَّ الرؤيةَ يجوزُ أن تُرىٰ مطلقاً ، وحيث لم تُرَ فلمانعٍ ، وما لزمَ مِنَ التسلسلِ فجوابُهُ ما سبقَ عنِ القاضي .

وأجابَ غيرُهُ : بأنَّ اللهَ تعالىٰ يقطعُ تلكَ السلسلةَ متىٰ شاءَ ؛ بأنْ يخلقُ النومَ ، وهو عندَهُ يُضادُّ الإدراكَ .

قلتُ : وهو مردودٌ ؛ لأنَّ السلسلةَ التي لزمَتْ إنَّما هي وجودُ موانعَ لا نهايةَ لها مجتمعةً لا مرتَّبةً[٤] ، فلم يجئِ النومُ ونحوُهُ مِنَ الموتِ والغشيةِ وما في معناها حتىٰ لزمَ المحالُ ؛ وهو اجتماعُ موانعَ لا نهايةَ لها في الزمانِ الفردِ ، وإنَّما يصحُّ الجوابُ بالنومِ ونحوِهِ لو كانَتِ

---

(١) **حاصله** : أن المانع حينئذ موجود ولا يرىٰ ، ودليلنا مبني علىٰ صحة رؤية كل موجود .

(٢) **المراد بالحكم** : الامتناع من الرؤية ، كما أن **المراد بالمعنى** : المانع . « حامدي » (ص٢٨٧) .

(٣) أي : مسألة رؤية الرؤية . « حامدي » (ص٢٨٧) .

(٤) في (ب) : (مترتِّبة) .

السلسلةُ اللازمةُ هي سلسلةَ الترتيبِ[1] ؛ بأنْ يُوجَدَ بعدَ كلِّ مانعٍ مانعٌ ، علىٰ أنَّهُ لو كانَتِ السلسلةُ اللازمةُ هي سلسلةَ الترتيبِ . . لَمَا لزمَ محالٌ ؛ إذْ غايتُهُ لزومُ عدمِ انقطاعِ الموانعِ في المستقبلِ ، وذلك لا استحالةَ فيه ؛ كنعيمِ أهلِ الجنةِ ، وعذابِ أهلِ النارِ .

الثاني : امتناعُ كونِ الرؤيةِ مطلقاً مرئيَّةً ، وحُجَّتُهُ : ما سبقَ مِنَ التسلسلِ .

قلتُ : وهو مردودٌ إنْ كانَ يُسلِّمُ أنَّ الوجودَ مُصحِّحٌ للرؤيةِ .

الثالث : استحالةُ أنْ يرى الإنسانُ رؤيةَ نفسِهِ ، وتجويزُ أن يرىٰ رؤيةَ غيرِهِ ، وكأنَّهُ يرىٰ قائلُ هـٰذا عدمَ لزومِ التسلسلِ في رؤيةِ الغيرِ ؛ لجوازِ أنْ يدركَ الإنسانُ إدراكَ غيرِهِ أو لا يدركَهُ لمانعٍ ، ثم يُعدِمَ اللهُ ذلكَ المحلَّ الثانيَ الذي هو محلُّ الرؤيةِ المدرَكةِ ، فتنعدمَ هي والموانعُ ، فينقطعَ التسلسلُ عندَ ذلكَ .

قلتُ : ولا يخفىٰ ضَعْفُ هـٰذا الثالثِ أيضاً ؛ لأنَّهُ إنْ كانَ يُجوِّزُ رؤيةَ المانعِ فقد لزمَهُ مِنَ التسلسلِ عندَ عدمِ كونِ رؤيةِ الغيرِ حالَ وجودِها مرئيةً[2] . . ما لزمَ عندَ عدمِ كونِ رؤيةِ نفسِهِ مرئيةً لهُ ، وإنْ كانَ لا يُجوِّزُ رؤيةَ الموانعِ فذلكَ يقطعُ التسلسلَ في رؤيةِ نفسِهِ ورؤيةِ غيرِهِ ، كما ذكرناهُ عنِ القاضي في تصحيحِ قولِ الشيخِ الأشعريِّ .

---

(١) في (ب) : (الترتُّب) وكذا في الموضع الآتي .

(٢) حال وجودها ؛ أي : زمان وجودها ؛ أي : وجود الرؤية . « عكاري » (ق ٢٢٢) .

وبالجملةِ : فالحقُّ مِنْ هـٰذهِ الأقوالِ إنْ سُلِّمَ أنَّ الوجودَ هو المصحِّحُ للرؤيةِ . . ما ذهبَ إليهِ الشيخُ بضميمةِ جوابِ القاضي رحمَهُ اللهُ تعالىٰ ، واللهُ أعلمُ .

[لا نهايةَ لمتعلَّقاتِ الصفاتِ المتعلِّقةِ]

أمَّا عدمُ النهايةِ في مُتعلَّقاتِها : فلأنَّها لوِ اختصَّتْ ببعضِ ما تصلحُ لهُ . . لاستحالَ ما عُلِمَ جوازُهُ ، وافتقرَتْ إلىٰ مُخصِّصٍ .

هـٰذا برهانٌ على المطلبِ الثاني ؛ **وهو عمومُ التعلُّقِ للصفاتِ** ، وقدَّمَهُ على المطلبِ الأوَّلِ ـ وهو وَحدةُ الصفاتِ ـ لتوقُّفِ بعضِ أدلَّتِهِ عليهِ .

وبيانُ ما أشارَ إليهِ مِنَ الدليلِ أنْ نقولَ : لوِ اختصَّتْ صفةٌ ـ مِنْ صفاتِهِ تعالى المتعلِّقةِ ـ ببعضِ ما تصلحُ لهُ . . لانقلبَ الجائزُ مستحيلاً ، والتالي باطلٌ ، فالمقدَّمُ مثلُهُ .

وبيانُ الملازمةِ : أنَّ البعضَ الذي لم تتعلَّقْ بهِ تلكَ الصفةُ معَ صلاحيةِ تعلُّقِها بهِ . . هي في صحَّةِ تعلُّقِها بهِ مثلُ البعضِ الذي تعلَّقَتْ بهِ ، فقصْرُ الصفةِ في التعلُّقِ علىٰ غيرِهِ منعٌ لما علمْتَ صحَّتَهُ[1] .

---

(١) قال العلامة المنجور في « حاشيته على شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٦٢) : =

وأيضاً : فتخصيصُ الصفاتِ ببعضِ ما جازَ أنْ تتعلَّقَ بهِ يُوجِبُ افتقارَها إلىٰ مُخصِّصٍ مختارٍ ؛ لاستواءِ الجميعِ بالنسبةِ إليها ، وذلكَ يُوجِبُ حدوثَها ، وقد سبقَ البرهانُ علىٰ وجوبِ القدمِ والبقاءِ لذاتِهِ تعالىٰ ولجميعِ صفاتِهِ[1] .

[ثبوتُ التعلُّقِ لا يمنعُ منه مانعٌ]

لا يُقالُ : جازَ التعلُّقُ بالجميعِ ، لـٰكنْ منعَ منهُ مانعٌ .

لأنَّا نقولُ : المانعُ إنْ ضادَّ الصفةَ لزمَ عدمُها ، وعدمُ القديمِ محالٌ ، وإلا فلا أثرَ لهُ .

وأيضاً : فالتعلُّقُ نفسيٌّ يستحيلُ أنْ يمنعَ منهُ مانعٌ ، والمانعُ في حقِّنا إنَّما منعَ وجودَ الصفةِ لتعدُّدِها بالنسبةِ إلينا ، بدليلِ صحَّةِ ذهولِنا عن أحدِ المعلومينِ معَ بقاءِ الآخرِ ، لا تعلُّقَها .

هـٰذا اعتراضٌ على الملازمةِ ، وجوابُهُ .

= (أشار بقوله : « **صحته** » إلى الجواز في قوله : « **لاستحال ما عُلِمَ جوازه** » ، بمعنى الإمكان العام ؛ وهو صحة وجود الشيء وجب وجوده أو لا ، وليس المراد الإمكان الخاص ؛ إذ تعلُّق القدرة بكل ممكن واجبٌ ، فالجواز إذاً فيه بمعنىٰ صحة ثبوته ، لا بمعنىٰ أنه يصح ثبوته ونفيه) .

(١) تقدم (ص ٣٤٧، ٣٥٦) .

وتقريرُ الاعتراضِ أنْ يُقالَ : لا نُسلِّمُ أنَّ اختصاصَ الصفةِ المتعلِّقةِ ببعضِ ما تصلحُ لهُ يلزمُ منهُ استحالةُ ما عُلِمَ جوازُهُ ، لأنَّهُ إنَّما يلزمُ ذلكَ لو كانَ امتناعُ تعلُّقِها بالبعضِ مِنْ ذاتِها ؛ إذِ الفَرْضُ حينَئذٍ أنَّ ذلكَ البعضَ ممَّا يصلحُ أنْ تتعلَّقَ بهِ ، فامتناعُ تعلُّقِها بهِ لا لموجِبٍ جمعٌ بينَ جوازِ التعلُّقِ واستحالتِهِ .

أمَّا إذا كانَ امتناعُ تعلُّقِها بذلكَ البعضِ لا مِنْ ذاتِها ، بل لمانعٍ . . لم يلزمِ الجمعُ بينَ الجوازِ والاستحالةِ[1] ؛ لاختلافِهما حينَئذٍ بالإضافةِ ؛ إذِ الجوازُ إنَّما هو باعتبارِ الذاتِ ، والاستحالةُ إنَّما هي باعتبارِ الغيرِ .

والأولىٰ أن يُقرَّرَ هـٰذا الاعتراضُ بطريقِ الاستفسارِ ؛ وذلكَ أنْ يُقالَ : ما تريدونَ بالاستحالةِ والجوازِ اللذينِ لزمَ اجتماعُهما علىٰ تقديرِ عدمِ العمومِ في تعلُّقِ الصفاتِ : الاستحالةَ والجوازَ الذاتيَّينِ ، أو ما هو أعمُّ ؟

فإنْ أردتُمُ الأوَّلَ منعنا الملازمةَ ؛ إذِ الاستحالةُ هنا نقولُ : إنَّها ليسَتْ بذاتيَّةٍ ، بل مِنَ الغيرِ ؛ وهو المانعُ .

وإنْ أردتُمُ الثانيَ ـ وهو مطلقُ الاستحالةِ والجوازِ ـ منعنا الاستثنائيةَ ؛

---

(١) قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٦٢) : (هـٰذا المانع كأن يقال من قبل المعتزلة : فعلُ المكلف يجوز تعلق القدرة القديمة به لذاته ، وإنما امتنع لعارض التكليف ؛ لأنه لو كان بعد التكليف مقدوراً لله . . لزم التكليف بالمحال ؛ لأن المعنىٰ حينئذ : افعل يا من لا فعل له ، وافعل ما أنا فاعله) .

إذْ لا تنافيَ بإجماعٍ بينَ كونِ الشيءِ جائزاً بحسَبِ ذاتِهِ ، وبين كونِهِ ممتنعاً بحسَبِ غيرِهِ، ألا ترىٰ أنَّ إيمانَ أبي لهبٍ ونحوِهِ جائزٌ بالنظرِ إلىٰ ذاتِهِ ، مستحيلٌ باعتبارِ غيرِهِ ؛ وهو تعلُّقُ علمِ اللهِ تعالىٰ بعدمِ وقوعِهِ ؟!

أجابَ في العقيدةِ عن هـٰذا الاعتراضِ : بأنَّ تقديرَ المانعِ هنا حتىٰ تكونَ الاستحالةُ بالغيرِ لا بالذاتِ . . لا يصحُّ ؛ لأنَّ ذلكَ المانعَ لا بدَّ وأنْ يكونَ معنىً قائماً بالذاتِ التي أوجبَ لها المنعَ لاستحالةِ إيجابِ المعنىٰ حكماً لما لم يقمْ بهِ ، وحينَئذٍ نقولُ : هـٰذا المانعُ : إمَّا أنْ يُضادَّ الصفةَ المتعلِّقةَ أو لا ؛ **فإنْ ضادَّها** لزمَ عدمُ الصفةِ أصلاً ؛ لاستحالةِ الجمعِ بينَ الضدَّينِ ، وقد سبقَ استحالةُ العدمِ مطلقاً في صفاتِهِ تعالىٰ ، **وإنْ لم يُضادَّها** لم يكنْ لهُ أثرٌ ، فتبقى الصفةُ علىٰ عمومِها .

وأيضاً : فالتعلُّقُ عموماً أو خصوصاً للصفةِ المتعلِّقةِ نفسيٌّ لها[1] ، وإلا لزمَ قيامُ المعنىٰ بالمعنىٰ ، ولزمَ تعقُّلُ الصفةِ المتعلِّقةِ بدونِ أصلِ التعلُّقِ ، وهو محالٌ ، وإذا كانَ التعلُّقُ مطلقاً نفسيّاً للصفةِ المتعلِّقةِ . . استحالَ رفعُهُ عموماً أو خصوصاً معَ بقاءِ الصفةِ ، فمانعُهُ إذاً مانعٌ مِنْ وجودِ الصفةِ .

لـٰكنَّ الصفةَ واجبةُ الوجودِ لا تقبلُ عدماً ، فتقديرُ مانعٍ يرفعُ وجودَها مستحيلٌ ، وهـٰذا معنىٰ قولي : (**وأيضاً : فالتعلُّقُ نفسيٌّ يستحيلُ أنْ يمنعَ منهُ مانعٌ**) أي : معَ بقاءِ الصفةِ المتعلِّقةِ كما قرَّرَ

---

(١) قوله : (**عموماً**) كالعلم والكلام ، وقوله : (**خصوصاً**) كسائر الصفات المتعلِّقة ، **ومعنىٰ كون التعلُّق نفسيّاً للصفة** : أنه ذاتي لها ، لا تعقل بدونه ؛ إذ الصفة المتعلِّقة تطلب الزائد في نفسها ، ولا تعقل بغير هـٰذا الطلب .

المعترضُ ، بل لا يرتفعُ إلا معَ ارتفاعِ الصفةِ ، لٰكنَّ ارتفاعَ صفاتِهِ تعالىٰ محالٌ .

وقولُهُ : (**والمانعُ في حقِّنا إنَّما منعَ وجودَ الصفةِ لتعدُّدِها . . .**) إلىٰ آخره : جوابٌ عن سؤالٍ مُقدَّرٍ ، **وتقريرُهُ أنْ يُقالَ** : لو كانَ التعلُّقُ للصفاتِ المتعلِّقةِ نفسيّاً ؛ بحيثُ لا يمكنُ نفيُهُ عموماً أو خصوصاً معَ بقاءِ الصفةِ كما قرَّرتُم . . لزمَ ألا يرتفعَ تعلُّقُ صفاتِنا المتعلِّقةِ عن بعضِ ما يصلحُ لهُ ، والتالي باطلٌ قطعاً ؛ بدليلِ أنَّ علمَنا إنَّما يتعلَّقُ ببعضِ المعلوماتِ ، وما لم يتعلَّقْ بهِ معَ إمكانِ أنْ يتعلَّقَ بهِ . . فكثيرٌ لا يأخذُهُ الحصرُ ، وكذلكَ قدرتُنا وكلامُنا وسائرُ صفاتِنا المتعلِّقةِ إنَّما تعلَّقَتْ بالنزرِ اليسيرِ ممَّا تصلحُ لهُ .

أجابَ في العقيدةِ بمنعِ الملازمةِ ؛ **وذلكَ أنَّ المنعدمَ في حقِّنا الصفةُ وتعلُّقُها النفسيُّ معاً** ، لا تعلُّقُها النفسيُّ معَ بقائِها ، فكلُّ ما جهلناهُ مِنَ المعلوماتِ مثلاً فقدِ انعدمَ في حقِّنا مِنْ آحادِ العلومِ بقدرِهِ .

ومثارُ الغلطِ في كلامِ السائلِ : توهُّمُهُ أنَّ علمَنا مثلاً وسائرَ صفاتِنا المتعلِّقـةِ يصلحُ أن تتعلَّقَ بمتعدِّدٍ ، **والذي عندَ أئمَّتِنا** : أنَّ الصفةَ المتعلِّقةَ بالنسبةِ إلينا إنَّما تصلحُ أنْ تتعلَّقَ بمتعلَّقٍ واحدٍ فقطْ ، فحيثُ تعدَّدَ المتعلَّقُ في حقِّنا فقد تعدَّدَتِ الصفةُ بحسَبِهِ ، **وقدِ استدلُّوا علىٰ ذلكَ** : بأنَّهُ لو كانَ لنا علمٌ واحدٌ مثلاً يتعلَّقُ بمعلومينِ فأكثرَ . . لَمَا صحَّ أنْ نذهَلَ عن بعضِها معَ حضورِ الآخرِ ؛ لما فيه مِنِ اجتماعِ الضدَّينِ ؛ وهما العلمُ والذُّهولُ ، لٰكنَّ ذهولَنا عن بعضِ معلوماتِنا معلومٌ لنا بالضرورةِ ، فكلُّ معلومٍ لنا إذاً فلهُ علمٌ يخصُّهُ .

والضميرُ في قولي : (**لتعدُّدِها**) يعودُ على الصفةِ ، وقولي : (**لا تعلُّقَها**) منصوبٌ بالعطفِ علىٰ مفعول (منعَ) .

[دليلُ وَحدةِ الصفاتِ]

وأمَّا دليلُ وَحدتِها : فلأنَّها لو تعدَّدَتْ بعددِ مُتعلَّقاتِها لزمَ دخولُ ما لا نهايةَ لهُ عدداً في الوجودِ ، وهو محالٌ ، وإلا[1] لم يكنْ لبعضِ الأعدادِ ترجيحٌ علىٰ بعضٍ ، فتفتقرُ في تعيينِ بعضِها إلىٰ مُخصِّصٍ ، وذلكَ يُوجِبُ حدوثَها ، وقد تبيَّنَ وجوبُ قدمِها[2] ، فتعيَّنَ إذاً وجوبُ وَحدتِها .

هـٰذا برهانُ المطلبِ الأوَّلِ؛ **وهو وجوبُ الوَحدةِ لصفاتِهِ جلَّ وعلا** .

وتقريرُهُ أنْ يُقالَ : لو كانَتْ صفةٌ مِنْ صفاتِهِ تعالىٰ مُتعدِّدةً ، وقد قامَ البرهانُ قبلُ قريباً علىٰ تعلُّقِها بما لا يتناهىٰ . . لم يخلُ : إمَّا أنْ تتعدَّدَ بحسَبِ تعدُّدِ المتعلَّقاتِ التي عرفْتَ أنَّها لا تتناهىٰ ، وإمَّا أنْ تختصَّ بعددٍ متناهٍ، والتالي بقسميهِ محالٌ ، فالمقدَّمُ مثلُهُ ، والملازمةُ ظاهرةٌ .

وأمَّا بطلانُ القسمِ الأوَّلِ مِنَ التالي : فلأنَّهُ يؤدِّي إلىٰ وجودِ صفاتٍ لا نهايةَ لها عدداً ، وهو محالٌ ؛ إذْ كلُّ ما يدخلُ تحتَ الوجودِ فلا بدَّ

---

(١) أي : وإن لم تتعدد بتعدُّد المتعلَّقات الغير متناهية ، بل اختصت بعدد متناهٍ . « حامدي » (ص٢٩٣) .

(٢) في (د) هنا زيادة : (هـٰذا خلفٌ) .

مِنْ صحَّةِ تميُّزِهِ ، وتمييزُ ما لا يتناهىٰ محالٌ ، فوجودُ ما لا يتناهىٰ محالٌ .

وأمَّا بطلانُ القسمِ الثاني منهُ ـ وهو اختصاصُها بعددٍ متناهٍ ـ : فلأنَّهُ يقتضي اختصاصُها بذلكَ العددِ المتناهي بدلاً عن غيرِهِ مُخصِّصاً مختاراً ، وذلكَ يستلزمُ حدوثَها ، وأيضاً يلزمُ توزيعُ ما لا يتناهىٰ مِنَ المتعلَّقاتِ علىٰ ما يتناهىٰ مِنَ الصفاتِ ، وهو محالٌ ضرورةً .

فإنْ قلتَ : العلمُ مثلاً في حقِّنا مُتعدِّدٌ بحسَبِ تعدُّدِ مُتعلَّقِهِ ، وكذا غيرُهُ ، فلو قامَ العلمُ مثلاً في حقِّهِ تعالىٰ مَقامَ علومٍ . . لجازَ أنْ يقومَ في حقِّهِ تعالىٰ مَقامَ القدرةِ وسائرِ الصفاتِ ؛ بجامعِ قيامِهِ مَقامَ صفاتٍ متغايرةٍ ، بل ويلزمُ عليهِ أنْ يجوزَ قيامُ ذاتِهِ مَقامَ الصفاتِ كلِّها ، وذلكَ ممَّا يأباهُ كلُّ مسلمٍ .

قلنا : الفرقُ أنَّ التغايرَ في العلومِ لأجلِ التغايرِ في المتعلَّقِ معَ الاتحادِ في النوعِ[1] ، فحيثُ فُرِضَتِ الوَحدةُ في العلمِ مثلاً زالَ التغايرُ ، أمَّا العلمُ والقدرةُ وسائرُ الصفاتِ فمتغايرةٌ في حقائقِها جنساً ، فلو قامَ بعضُها مَقامَ بعضٍ للزمَ قلْبُ الحقائقِ ، ولزمَ ما تقدَّمَ في مسألةِ (سوادٍ حلاوةٍ)[2] .

---

(١) في (و) زيادة : (الحادثة) بعد كلمة (العلوم) .

(٢) تقدم الحديث عنها (ص ٣١٩) أي : من كون الشيء يضاد ولا يضاد ، وكون=

هـٰذهِ شبهةٌ علىٰ سبيلِ المعارضةِ لدليلِ الوَحدةِ .

وتقريرُها أنْ يُقالَ : العلمُ[1] قد تقرَّرَ في الشاهدِ تعدُّدُهُ بحسَبِ تعدُّدِ مُتعلَّقاتِهِ ، فلوِ اتَّحدَ العلمُ القديمُ مثلاً لقامَ مَقامَ علومٍ مختلفةٍ بالنسبةِ إلينا ، والملازمةُ ظاهرةٌ .

أمَّا بطلانُ التالي : فلأنَّ قيامَ العلمِ مَقامَ علومٍ مختلفةٍ يُوجِبُ جوازَ قيامِهِ مَقامَ سائرِ صفاتِهِ ؛ كالقدرةِ والإرادةِ وغيرِهما ؛ بجامعِ أنَّ التعدُّدَ والاختلافَ لتلكَ الصفاتِ قد تقرَّرَ وجوبُهُ لجميعِها في الشاهدِ ، فإذا لم يُعتمدْ عليهِ في بعضِها بالنسبةِ إلى الغائبِ . . وجبَ ألا يُعتمدَ عليهِ بالنسبةِ إليهِ في سائرِها ، بل إذا لم يُوثَقْ بما تقرَّرَ وجوبُهُ مِنْ ذلكَ في الشاهدِ . . لزمَ أنْ يجوزَ قيامُ الذاتِ العليَّةِ مَقامَ الصفاتِ كلِّها ، وذلكَ باطلٌ بإجماعِ المسلمينَ .

أجابَ عن هـٰذهِ الشبهةِ : بأنَّ العلومَ الحادثةَ مثلاً وإنِ اختلفَتْ فليسَ اختلافُها في نفسِ حقيقةِ العلمِ ، بلِ اختلافُها **إنَّما هو باختلافِ مُتعلَّقاتِها لمَّا تعدَّدَتْ آحادُ العلمِ الشخصيَّةُ** ، فحيثُ فُرِضَ علمٌ واحدٌ بالشخصِ يعمُّ جميعَ المتعلَّقاتِ . . زالَ ذلكَ الاختلافُ ؛ ضرورةَ

= الوجودين فأكثر وجوداً واحداً ، مثلاً : القدرة تضاد العجز في نفسها ، ومن حيث قيامها مقام غيرها من الصفات لا تضاده ، ثم كذلك في سائرها . « عكاري » (ق ٢٢٧) .

(١) أي : مثلاً ؛ بدليل السياق بعدُ ، فهو من باب الحذف من الأوائل لدلالة الأواخر . « عكاري » (ق ٢٢٧) .

توقُّفِهِ علىٰ تعدُّدِ آحادِ العلمِ بحسَبِ تعدُّدِ آحادِ المعلومِ ، **وقد زالَ ذلكَ بفَرْضِ الوَحدةِ** .

والحاصلُ : أنَّ قيامَ الواحدِ مَقامَ العددِ عندَ اتحادِ النوعِ جائزٌ ؛ لأنَّهُ لا يُوجِبُ قلْبَ حقيقةٍ ، بخلافِ قيامِهِ مَقامَ العددِ عندَ الاختلافِ في النوعِ ؛ كالقدرةِ والعلمِ مثلاً ؛ فإنَّهُ لا يمكنُ أنْ تقومَ صفةٌ واحدةٌ مَقامَهما ؛ لأنَّهُ يُوجِبُ قلبَ الأجناسِ واختلافَ الحقائقِ واجتماعَ مُتضادَّاتٍ في شيءٍ واحدٍ[1] ، كما تقدَّمَ في وجْهِ امتناعِ أنْ يكونَ الشيءُ الواحدُ سواداً حلاوةً .

[مطلبٌ : في تحقيقِ وحدةِ الكلامِ ، وما ذهبَ إليهِ عبدُ اللهِ بنُ سعيدِ بنِ كُلَّابٍ في المسألةِ]

وهٰذا الجوابُ حسنٌ ، لٰكنَّهُ يُعكِّرُ عليهِ ادِّعاءُ أئمَّةِ السنَّةِ رضيَ اللهُ عنهم وَحدةَ الكلامِ معَ اختلافِهِ بالنوعِ[2] ؛ فإنَّ نوعَ الطلبِ ليسَ نوعَ الخبرِ !

أمَّا الأمرُ والنهْيُ فيندرجانِ في حقيقةِ الطلبِ ، فالاختلافُ فيهما

---

(١) إذ لو قام العلم مثلاً مقام القدرة لوجب أن يؤثر وألا يؤثر ، وأن يتعلق بالواجب وألا يتعلق ، وأن ينكشف به المعلوم وألا ينكشف به ، بخلاف ما لو قام مقامَ علمٍ آخر ؛ فإن التعلُّق واحد ، وأحكامهما متساوية ، والحقيقة واحدة ، فلا يلزم قلب حقيقة ، ولا اجتماع متضادات . « حامدي » (ص٢٩٥) ، وفي أصل (ب) : (واختلال) بدل (واختلاف) ، و(المتضادات) بدل (متضادات) .

(٢) **وعليه** : يقع الأمر بالخبر ، والنهي بالحضِّ ، إذ الفرض أنه حقيقة واحدة !

مِنْ حيثُ المتعلَّقُ فقطْ ، والاستخبارُ والوعدُ والوعيدُ يرجعُ جميعُ ذلكَ إلى الخبرِ ، فرجعَتِ الأقسامُ كلُّها إلى الخبرِ والطلبِ .

وانتصرَ بعضُ الشيوخِ لمذهبِ الشيخِ والجمهورِ[1] ؛ **فقالَ** : لم تنحصرْ أقسامُ الكلامِ فيما ذُكِرَ ؛ فكما جازَ ردُّ الأقسامِ إلى القسمينِ جازَ في العقلِ أنْ يكونَ قسمٌ آخرُ نسبتُهُ إلى القسمينِ في الاندراجِ تحتَهُ كنسبةِ الأقسامِ إلى القسمينِ ، **فقيلَ لهُ** : وكذا الخصمُ يدَّعي أنَّهُ لم تنحصرْ أيضاً أقسامُ المعاني فيما ذكرَ منها ، فيجوزُ في العقلِ أنْ يكونَ ثَمَّ معنىً نسبتُهُ إلى العلمِ والقدرةِ كنسبةِ العلمِ إلىٰ سائرِ العلومِ .

فإنْ قيلَ : يلزمُ ثَمَّ أنْ يُضادَّ وألا يُضادَّ .

قيلَ : وذلكَ لازمٌ أيضاً هنا ؛ فإنَّ الخبرَ لا يُضادُّ النهيَ ، والأمرَ يُضادُّهُ ، فلو كانَ معنىً واحدٌ خبراً طلباً . لضادَّ ولم يُضادَّ ، وذلكَ هو المحالُ الذي ذكرتُم مِنْ حيثُ المعقولُ ، ولأجلِ استقامةِ الجرْيِ علىٰ هـٰذا المسلكِ العقليِّ صارَ قومٌ إلى التعدُّدِ في الكلامِ ؛ هرباً مِنْ لزومِ هـٰذا المحالِ .

وقد نُقِلَ ذلكَ عن عبدِ اللهِ بنِ سعيدِ بنِ كُلَّابٍ ، قالَ : إنَّ الكلامَ اسمٌ لسبعِ صفاتٍ : الأمرُ ، والنهْيُ ، والخبرُ ، والاستخبارُ ، والوعدُ ، والوعيدُ ، والنداءُ[2] ، والكلُّ قديمٌ عندَهُ ، ونُقِلَ عنهُ أيضاً

---

(١) أي : من أن الكلام صفة واحدة . « حامدي » (ص٢٩٦) .

(٢) في « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٦٦) عدَّها خمسة ، ولم يذكر الوعد والوعيد .

قدمُ الكلامِ فقطْ ، وأنَّ هـٰذهِ السبعَ مِنْ صفاتِ الأفعالِ إنَّما تثبتُ للكلامِ فيما لا يزالُ .

ورُدَّ عليهِ : بأنَّ تعقُّلَ وجودِ الكلامِ أزلاً بدونِ واحدٍ مِنْ هـٰذهِ السبعِ محالٌ ، وهو ظاهرٌ ؛ إذْ وجودُ الجنسِ خارجاً في غيرِ نوعٍ مِنْ أنواعِهِ ممَّا لا يمكنُ ، **وأيضاً** : فالاستخبارُ والوعدُ والوعيدُ آيلةٌ إلى الخبرِ[1] ، فلا يحسنُ جعلُها قسيمةً لهُ ؛ فإنَّ الاستخبارَ : **إمَّا أنْ يكونَ مِنَ اللهِ تقريراً فهو خبرٌ** ، والاستفهامُ علىٰ حكمِ الاستعلامِ . . لا يليقُ بعلامِ الغيوبِ ، **وإنْ أُرِيدَ بهِ طلبُ الإخبارِ رجعَ إلى الأمرِ** ، والوعدُ خبرٌ عنِ الثوابِ ، والوعيدُ خبرٌ عنِ العقابِ ، واختلافُ المخبَراتِ لا يُغيِّرُ حقيقةَ الخبرِ .

وأجابَ بعضُ المُحقِّقينَ عنِ الردِّ الأوَّلِ : بأنَّ عبدَ اللهِ بنَ سعيدٍ إنَّما أرادَ أنَّ الكلامَ لا يُسمَّىٰ أمراً ولا نهياً إلا عندَ وجودِ المأمورِ والمنهيِّ ، لأنَّ الكلامَ لا يتعلَّقُ بهما إلا عندَ وجودِهما ؛ فإنَّهُ أجلُّ مِنْ أنْ يعتقدَ مثلَ هـٰذا .

والتزمَ الأستاذُ أبو إسحاقَ ردَّ جميعِ أقسامِ الكلامِ إلى الخبرِ ؛ لينتظمَ القولُ بالوَحدةِ ، فقالَ : الأمرُ خبرٌ عن تحتُّمِ الفعلِ ، والنهْيُ خبرٌ عن تحتُّمِ التركِ[2] .

---

(١) الاستخبار كقوله تعالىٰ : ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح : ١] ، وقوله : (**آيلة إلى الخبر**) فيه تسمح بالنسبة للوعد والوعيد ؛ لأن كلاً خبر من أول الأمر .

(٢) وعبارة العلامة ابن التلمساني في « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٦٧) : (واختار الإسفرايني ما اختاره الفخر ، وقال : لا معنىٰ للأمر إلا الإخبار عن=

وأُورِدَ عليهِ : أنَّ خبرَ اللهِ تعالىٰ صدْقٌ ، والخبرُ الصدْقُ يتبعُ المخبرَ عنهُ علىٰ ما هو بهِ ، فإذا أخبرَ اللهُ تعالىٰ عن تحتُّمِ شيءٍ . . فلا بدَّ وأنْ تكونَ صفةُ التحتُّمِ ثابتةً لهُ قبلَ الإخبارِ ، فتحتُّمُهُ إنْ كانَ بنفسِ هـٰذا الخبرِ دارَ ، وإنْ كانَ بغيرِهِ تسلسلَ .

قالَ ابنُ التِّلِمْسانيِّ : (**ويمكنُ أنْ يجيبَ** : بأنَّ بعضَ الأخبارِ يُرادُ بها الإنشاءُ ، فلا يُشترَطُ كونُها بتلكَ الصفةِ قبلَ تعلُّقِهِ بها ، بل يثبتُ معَها ؛ كقولِكَ : طلقتُ وأعتقتُ ووكلتُ وما أشبهَ ذلكَ)[1] .

واعتُرِضَ أيضاً على الأستاذِ : بأنَّ مِنْ أقسامِ الأمرِ والنهْيِ الندبَ والكراهةَ ، وليسَ فيهما تحتُّمٌ ، فقد خرجا عنِ الكلامِ بتفسيرِهِ .

وذهبَ الإمامُ الفخرُ إلىٰ مثلِ ما ذهبَ إليهِ الأستاذُ مِنْ ردِّ أنواعِ الكلامِ كلِّها إلى الخبرِ ، إلا أنَّهُ ردَّ الأمرَ والنهْيَ إلى الإخبارِ بحلولِ العقابِ[2] .

ورُدَّ عليهِ : بأنَّ العفْوَ مِنَ اللهِ تعالىٰ مأمولٌ في حقِّ غيرِ الكافرِ معَ تحقُّقِ الأمرِ والنهْيِ ، وبهـٰذا بطلَ على المعتزلةِ حدُّ الواجبِ بذلكَ[3] ، والقاضي يقولُ : لو قُدِّرَ ورودُ الأمرِ الجازمِ بدونِ الوعدِ

= تحتُّم الفعل ، ولا للنهي إلا الإخبار عن تحتم الترك) وسياق المصنف عنده .

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٦٧) ، وفي (ب) : (معه) بدل (معها) .

(٢) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٦٧) .

(٣) في « شرح المعالم » (ص٣٦٧) : (أبطل) والضمير راجع للفخر ، والإبطال حاصل بكون بعض الواجب لا يعاقب تاركه نظراً إلىٰ عفو الله تعالىٰ .

والوعيدِ . . لتحقُّقَ الأمرُ ، وخالفَهُ الإمامُ والغزاليُّ ، وما صارَ إليهِ القاضي هو الجاري علىٰ قواعدِ أهلِ السنَّةِ ؛ فإنَّ الثوابَ مِنَ اللهِ تعالىٰ عندَهم مُجرَّدُ فضْلٍ ، والعقابَ مُجرَّدُ عدْلٍ ، وتعلُّقُهما بالأمرِ والنهْيِ بإخبارِ اللهِ تعالىٰ ، لا أنَّهما لازمانِ لهما عقلاً[١] .

واعلمْ : أنَّ مسألةَ الوَحدةِ في الصفاتِ تتعلَّقُ بها أبحاثٌ قويَّةٌ وإشكالاتٌ صعبةٌ يضيقُ مجالُ النظرِ فيها إلا أنْ يُوفِّقَ اللهُ تعالىٰ ، وقد تركنا التعرُّضَ لكثيرٍ منها خشيةَ السآمةِ ، وفيما ذكرناهُ مِنْ ذلكَ كفايةٌ .

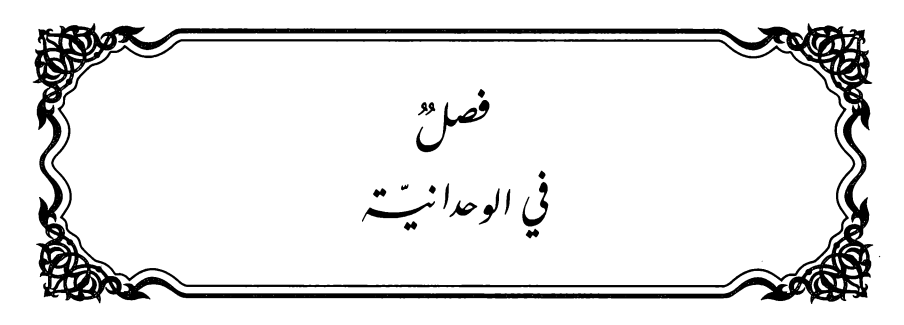
وبالجملةِ : فمباحثُ الصفاتِ المعنويَّةِ والمعاني متسعةٌ جدّاً ، وهي مِنْ مزالِّ الأقدامِ ، إلا أنْ يثبِّتَ اللهُ سبحانَهُ ، نسألُهُ جلَّ وعلا أنْ يُعرِّفَنا بهِ ، ولا يَفتنَّا في دينِنا بفضلِهِ[٢] .

* * *

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٦٧) .

(٢) في هامش (ب) : (بلغ) .



فصلٌ
في الوحدانيّة

هـٰذا فصلُ الوحدانيَّةِ ، وينبغي أنْ يُقدَّمَ قبلَ الشروعِ في شرحِ مسائلِهِ مُقدِّمةٌ في معنى الوَحدةِ وفي أقسامِها ، فنقولُ :

[معنى الوحدةِ وتوصيفُها]

أمَّا معنى الوَحدةِ : فقالَ ناصرُ الدينِ البيضاويُّ في « طوالِعِهِ » : (هي كونُ الشيءِ بحيثُ لا ينقسمُ إلىٰ أمورٍ متشاركةٍ في الماهيَّةِ)[1] .

وتعريفُهُ شاملٌ **للواحدِ الحقيقيِّ** ؛ وهو ما لا ينقسمُ أصلاً ، **وللواحدِ الإضافيِّ** ؛ وهو ما ينقسمُ ، لـٰكنْ لا إلىٰ أمورٍ مستويةٍ في الحقيقةِ ؛ كالإنسانِ المنقسمِ إلى الأعضاءِ المختلفةِ ؛ مِنْ يدٍ ورِجْلٍ ورأسٍ ونحوِها ؛ فإنَّها غيرُ مستويةٍ في الماهيَّةِ ، ويخرجُ مِنَ التعريفِ ما انقسمَ إلىٰ أمورٍ متساويةٍ في الماهيةِ ؛ كجماعةِ نُقَطٍ مِنْ عسلٍ أو ماءٍ ونحوِهما .

وقالَ الإمامُ في « الإرشادِ » : (الواحدُ في اصطلاحِ الأصوليينَ : هو الشيءُ الذي لا ينقسمُ)[2] .

---

(١) طوالع الأنوار (ص٩٣) .

(٢) انظر « شرح الإرشاد » (ص١٢٢) .

فقولُهُ : (في اصطلاحِ الأصوليينَ) احترزَ بهِ مِنِ اصطلاحِ الفلاسفةِ؛ فإنَّهُ يُطلَقُ عندَهم علىٰ أمورٍ تُعرَفُ ممَّا يأتي بعدُ في التقسيمِ .

وقولُهُ : (هو الشيءُ) احترازٌ مِنَ المعدومِ ؛ لأنَّهُ ليسَ بشيءٍ عندَ أهلِ السنَّةِ .

وقولُهُ : (الذي لا ينقسمُ) : احترازٌ مِنَ المنقسمِ كالجسمِ ؛ فإنَّهُ يقبلُ القسمةَ ، فلا يُسمَّىٰ واحداً في اصطلاحِ الأصوليينَ وإنْ كانَ يُسمَّىٰ واحداً في اللغةِ وفي اصطلاحِ الفلاسفةِ ، ولو قالَ : (الواحدُ : هو الشيءُ) لكانَ سديداً ؛ فإنَّ كلَّ منقسمٍ عندَنا شيئانِ لا شيءٌ ، إلا أنَّ قولَهُ : (الذي لا ينقسمُ)[1] تحقيقٌ للحقيقةِ ورفعٌ للتجوُّزِ .

وقدِ اختُلِفَ في الوَحدةِ ؛ فقيلَ : هي صفةٌ سلبيَّةٌ ، فهي عبارةٌ عن سلْبِ الكثرةِ ، ونُقِلَ عنِ القاضي وإمامِ الحرمينِ : أنَّها صفةٌ نفسيَّةٌ ، **والتحقيقُ** : الأوَّلُ .

[أقسامُ الوحدةِ]

وأمَّا أقسامُ الوَحدةِ: فكثيرةٌ؛ الواحدُ الحقيقيُّ[2]، والواحدُ بالشخصِ[3]، والواحدُ بالجنسِ، والواحدُ بالنوعِ، والواحدُ بالفَصْلِ، والواحدُ بالعَرَضِ.

---

(١) أي : وحذف قوله : (الذي لا ينقسم) وهٰذا استدراك على الإمام . « حامدي » (ص٣٠١) .

(٢) **الأَوْلىٰ** : الوحدة الحقيقية ، وكذا يقال فيما بعده . « حامدي » (ص٣٠٢) .

(٣) أي : الواحد المبيَّنُ بالشخص ؛ لأن الواحد هو الشخص لا غيره ، وكذا يقال فيما بعده . « حامدي » (ص٣٠٢) .

ثم الواحدُ بالشخصِ : إمَّا واحدٌ بالاتصالِ ، أو واحدٌ بالاجتماعِ ؛ ويُسمَّى الواحدَ بالتركيبِ ، والواحدَ بالارتباطِ .

ثم الواحدُ بالعَرَضِ : إمَّا واحدٌ بالمحمولِ ، وإمَّا واحدٌ بالموضوعِ .

فهٰذهِ أقسامٌ سبعةٌ ، **ووجهُ التقسيمِ إليها** : أنَّ الواحدَ : إمَّا أنْ يكونَ بحيثُ لا ينقسمُ بوجْهٍ مِنَ الوجوهِ أو لا ، والأوَّلُ : **الواحدُ الحقيقيُّ** ، والثاني : إمَّا أنْ يكونَ بحيثُ يمتنعُ حملُهُ علىٰ كثيرينَ ؛ كزيدٍ ؛ فهو **الواحدُ بالشخصِ** ، وإمَّا أنْ يكونَ بحيثُ لا يمتنعُ حملُهُ علىٰ كثيرينَ ، ولا بدَّ أنْ يكونَ واحداً مِنْ وجْهٍ كثيراً مِنْ وجْهٍ ، ويجبُ تغايرُ الوجهينِ لتنافيهما ، وإذا كانا كذلكَ فجهةُ الواحدِ : إمَّا أنْ تكونَ نفسَ الماهيَّةِ لمعروضِ الكثرةِ ، أو جزءاً منها ، أو خارجاً عنها .

والأوَّلُ : **هو الواحدُ بالنوعِ** ؛ كاتحادِ زيدٍ وعمرٍو في الإنسانيَّةِ .

والثاني ـ وهو جزءُ الماهيَّةِ ـ : إمَّا أنْ يعمَّ حقيقتينِ فأكثرَ ؛ **وهو الواحدُ بالجنسِ** ؛ كاتحادِ الإنسانِ والفرسِ في الحيوانِ ، أو يختصَّ بحقيقةٍ واحدةٍ ؛ وهو الواحدُ بالفَصْلِ ؛ كاتحادِ زيدٍ وعمرٍو في النُّطْقِ .

والثالثُ ـ **وهو الواحدُ بالعَرَضِ** ـ : قسمانِ ؛ لأنَّهُ إمَّا أنْ تكونَ جهةُ الاتحادِ محمولةً على المتعدِّدِ ؛ كاتحادِ القطنِ والثلجِ في حَمْلِ البياضِ عليهما ، ويُسمَّى **الواحدَ بالمحمولِ** ، أو تكونَ جهةُ الاتحادِ موضوعةً لهُ ؛ كاتحادِ الضاحكِ والكاتبِ في وَضْعِ الإنسانِ لهما ؛ أي : يُحملانِ

عليهِ ، ويُسمَّى **الواحدَ بالموضوعِ** .

ثم الواحدُ بالشخصِ القابلُ للقسمةِ : إمَّا أنْ تكونَ الأقسامُ التي تحصلُ بالقسمةِ **متشابهةً** بالاسمِ والحدِّ ، وهو **الواحدُ بالاتصالِ** ، سواءٌ كانَ قَبولُهُ للقسمةِ لذاتِهِ كالمقدارِ ، أو لغيرِهِ كالجسمِ البسيطِ ؛ فإنَّهُ يقبلُها بواسطةِ المقدارِ ، أو تكونَ الأقسامُ **مختلفةً** ؛ كالبدنِ المنقسمِ إلى الأعضاءِ المختلفةِ ، وهو **الواحدُ بالاجتماعِ** ، ويُسمَّى الواحدَ بالتركيبِ والواحدَ بالارتباطِ .

[معنى الوحدانيةِ في حقِّهِ سبحانَهُ وتعالىٰ]

وإذا عرفتَ هـٰذا فاعلمْ : أنَّ المرادَ مِنْ كونِهِ جلَّ وعلا واحداً **نفْيُ قَبولِهِ الانقسامَ ، ونفْيُ نظيرٍ لهُ في الأُلوهيَّةِ** .

وحاصلُهُ : نفْيُ الكميَّةِ المتصلةِ ، والكميَّةِ المنفصلةِ .

وفي معنىٰ نفْيِ نظيرٍ لهُ تعالىٰ في الأُلوهيَّةِ : نفْيُ شريكٍ معَهُ في جميعِ الممكناتِ ، فلا مُؤثِّرَ في جميعِها سواهُ ، **فهو الواحدُ في ذاتِهِ** ؛ أي : غيرُ مُؤلَّفٍ مِنْ جزأينِ فأكثرَ ، **والواحدُ في صفاتِهِ** ، فلا مثلَ لهُ ولا نظيرَ ، **والواحدُ في أفعالِهِ** ، فلا شريكَ لهُ فيها ولا ضدَّ ولا وزيرَ .

وليسَتِ الوَحدةُ الثابتةُ لذاتِهِ تعالىٰ بمعنىٰ تناهيهِ في الدقَّةِ والصغرِ إلىٰ حدٍّ لا ينقسمُ ! وإلا لزمَ أنْ يكونَ جوهراً فرداً ، ولا بمعنىٰ أنَّهُ معنىً مِنَ المعاني ؛ لأنَّ المعانيَ لا تقبلُ الانقسامَ ، وإلا لزمَ أنْ يكونَ صفةً غيرَ قائمٍ بنفسِهِ ، بل محتاجاً إلىٰ محلٍّ يقومُ بهِ ، وقد سبقَ استحالةُ ذلكَ في حقِّهِ تعالىٰ .

وبالجملةِ : **فالمقطوعُ بهِ بشهادةِ البراهينِ العقليَّةِ والقواطعِ السمعيَّةِ** : أنَّهُ جلَّ وعلا ذاتٌ قائمٌ بنفسِهِ ؛ أي : مستغنٍ عنِ المحلِّ والمؤثِّرِ ؛ لوجوبِ وجودِهِ ، موصوفٌ بما لا يُحاطُ بهِ مِنْ صفاتِ الجلالِ والجمالِ ، ليسَ بصفةٍ مِنَ الصفاتِ ، ولا جِرْماً تجري عليهِ الحوادثُ والتغيُّراتُ ، ولا تمرُّ عليهِ الأزمنةُ ولا يتخصَّصُ بالجهاتِ ، لا يقبلُ اجتماعاً ولا افتراقاً ، ولا صِغَراً ولا كِبَراً ، لا مثلَ لهُ ولا نظيرَ ، ولا ضدَّ ولا وزيرَ ، **كلُّ الممكناتِ مُفتقِرةٌ إليهِ ؛ وهو الغنيُّ عن جميعِها في الأزلِ وفيما لا يزالُ** ، وهو علىٰ كلِّ شيءٍ قديرٌ .

كلُّ ذلكَ شهدَتْ بهِ البراهينُ المنتهيةُ إلىٰ ضروراتِ العقولِ ، وطابقَ فيها المعقولَ المنقولُ ، ثم عَجَزَتِ العقولُ بعدُ عنِ الإدراكِ ، وانقطعَ تشوُّفُها للخوضِ فيما خرجَ عن دائرةِ التوهُّماتِ والتخيُّلاتِ ، **وقُصارىٰ أمرِها**[1] : أنَّها صارَتْ مِنْ أجلِ اللمحةِ التي لَحَظَتْ ، والرَّمزةِ التي بها غابَتْ عنِ العوالمِ كلِّها وفيها تاهَتْ وبها وَلِهَتْ . . تتطايرُ مِنْ وراءِ حُجُبِ الكبرياءِ وأرديةِ العزِّ ؛ شوقاً إلىٰ ما لا يُكيَّفُ مِنْ جميلِ اللقاءِ ، وتتنسَّمُ مِنْ مواهبِ الزيادةِ لكشْفِ الغطاءِ ، ما تُروِّحُ بهِ على القلبِ المحترقِ الأحشاءِ ، وربَّما عظُمَ الشوقُ بلطْفِ نسيمِ

---

(١) أي : **وغاية أمر العقول** ـ بمعنى النفوس والأرواح ـ أنها صارت. . . إلىٰ آخره ، وهـٰذا شروع في الكلام علىٰ ما حصل لأهل الخصوصية من العلم في جانبه تعالىٰ ، بحسب البراهين الربانية والعلوم اللدنية بعد الكلام علىٰ ما حصل لغيرهم بحسب البراهين العقلية والقواطع السمعية . « حامدي » (ص٣٠٥) ، والقطعة التي سيذكرها المصنف هي كالشرح للأبيات الآتية بعدها .

المزيدِ ، فشطحَتِ الذواتُ شَطْحاً طارَتْ بِهِ الرُّوحُ عن سجْنِ الجسدِ ، واتصلَتْ بما لا نهايةَ لزيادةِ نعيمِهِ علىٰ طولِ الأبدِ[1] .

وللوليِّ القطْبِ الجامعِ أبي مدينَ رضيَ اللهُ عنهُ في هـٰذا المعنىٰ[2] : [من الطويل]

قُلْ لِلَّذِي يَنْهَىٰ عَنِ ٱلْوَجْدِ أَهْلَهُ ... إِذَا لَمْ تَذُقْ مَعْنَا شَرَابَ ٱلْهَوَىٰ دَعْنَا

إِذَا ٱهْتَزَّتِ ٱلْأَرْوَاحُ شَوْقاً إِلَى ٱللِّقَا ... نَعَمْ تَرْقُصُ ٱلْأَشْبَاحُ يَا جَاهِلَ ٱلْمَعْنَى

أَمَا تَنْظُرُ ٱلطَّيْرَ ٱلْمُقَفَّصَ يَا فَتَىٰ ... إِذَا ذَكَرَ ٱلْأَوْطَانَ حَنَّ إِلَى ٱلْمَغْنَى

فَفَرَّجَ بِالتَّغْرِيدِ مَا بِفُؤَادِهِ ... فَتَضْطَرِبُ ٱلْأَعْضَاءُ بِٱلْحِسِّ وَٱلْمَعْنَى

وَيَرْقُصُ فِي ٱلْأَقْفَاصِ شَوْقاً إِلَى ٱللِّقَا ... فَيَهْتَزُّ أَرْبَابُ ٱلْعُقُولِ إِذَا غَنَّى

كَذَلِكَ أَرْوَاحُ ٱلْمُحِبِّينَ يَا فَتَىٰ ... تُهَزْهِزُهَا ٱلْأَشْوَاقُ لِلْعَالَمِ ٱلْأَسْنَى

أَنُلْزِمُهَا بِٱلصَّبْرِ وَهْيَ مَشُوقَةٌ ... فَهَلْ يَسْتَطِيعُ ٱلصَّبْرَ مَنْ شَاهَدَ ٱلْمَعْنَىٰ[3]

فَيَا حَادِيَ ٱلْعُشَّاقِ قُمْ وَٱحْدُ قَائِماً ... وَزَمْزِمْ لَنَا بِٱسْمِ ٱلْحَبِيبِ وَرَوِّحْنَا

وَصُنْ سِرَّنَا فِي سُكْرِنَا عَنْ حَسُودِنَا ... وَإِنْ أَنْكَرَتْ عَيْنَاكَ شَيْئاً فَسَامِحْنَا

فَإِنَّا إِذَا طِبْنَا وَطَابَتْ عُقُولُنَا ... وَخَامَرَنَا خَمْرُ ٱلْغَرَامِ تَهَتَّكْنَا

فَلا تَلُمِ ٱلسَّكْرَانَ فِي حَالِ سُكْرِهِ ... فَقَدْ رُفِعَ ٱلتَّكْلِيفُ فِي سُكْرِنَا عَنَّا

---

(١) في هامش (ب) : (هـٰذا الكلام علىٰ طريق أهل التصوف رضي الله تعالىٰ عنهم) .

(٢) ومطلع هـٰذه القصيدة :

تضيقُ بنا الدنيا إذا غبتموا عنَّا ... وتذهبُ بالأشواقِ أرواحُنا منَّا

(٣) كذا بالعين المهملة في النسخ ، ولو كانت بالمعجمة لحسنت أيضاً ، وفي (ب) : (للغنا) .

اللهمَّ ؛ إنِّي أسألُكَ نعيماً لا يَنفَدُ ، وقُرَّةَ عينٍ لا تنقطعُ ، وأسألُكَ لذَّةَ العيشِ بعدَ الموتِ ، والنظرَ إلىٰ وجهِكَ الكريمِ ، والشوقَ إلىٰ لقائِكَ ، في غيرِ ضرَّاءَ مُضِرَّةٍ ولا فتنةٍ مُضِلَّةٍ .

اللهمَّ ؛ زِيِّنَّا في الدنيا والآخرةِ بزينةِ الإيمانِ ، واجعلْنا هداةً مهتدينَ ، وتوفَّنا مسلمينَ ثابتينَ على السنَّةِ ، لا ذنبَ علينا ولا تِباعةَ لأحدٍ قِبَلَنا في الآخرةِ ، يا أرحمَ الراحمينَ .

[تقريرُ دليلِ الوحدانيةِ]

ثم نقولُ : يجبُ لهٰذا الصانعِ أنْ يكونَ واحداً ؛ إذْ لو كانَ معَهُ ثانٍ لَلَزِمَ عجزُهما أو عجزُ أحدِهما عندَ الاختلافِ ، وقهرُهما أو قهرُ أحدِهما عندَ الاتفاقِ الواجبِ ، معَ استحالةِ ما عُلِمَ إمكانُهُ لكلٍّ واحدٍ باعتبارِ الانفرادِ(١) ، ونفْيِ وجوبِ الوجودِ لكلٍّ واحدٍ منهما ؛ للاستغناءِ بكلٍّ منهما عن كلٍّ منهما ، فإنْ لم يجبِ اتفاقُهُما بل جازَ اختلافُهما . . لزِمَ قَبولُهما العجزَ ، وعادَ الأوَّلُ .

---

(١) لأنه إذا توجَّه أحدهما إلىٰ تسكين زيد مثلاً ، والفرض : أن الآخر يجب عليه موافقة صاحبه . . كان التحريك في جانبه مستحيلاً ، وقد كان ممكناً في حقه قبل أن يتوجه صاحبه إلى التسكين . « حامدي » (ص٣٠٨) .

اعلمْ : أنَّ الكلامَ في هـٰذا الفصلِ مُرتَّبٌ علىٰ ثلاثةِ مطالبَ :

الأوَّلُ : إقامةُ البرهانِ علىٰ وَحدةِ الذاتِ ؛ بمعنىٰ : نفْيِ تركيبِها وعدمِ انقسامِها .

الثاني : نفْيُ نظيرٍ لهُ تعالىٰ أو قسيمٍ في الأُلوهيَّةِ ، وفي معناهُ : انفرادُهُ تعالىٰ بإيجادِ جميعِ الكائناتِ ذواتاً كانَتْ أو أفعالاً ، وعدمِ إسنادِ التأثيرِ لغيرِهِ في شيءٍ مِنَ الممكناتِ .

الثالثُ : وَحدتُهُ تعالىٰ ؛ بمعنىٰ : مخالفتِهِ لجميعِ الحوادثِ ، فلا مثلَ لهُ منها ، كما أنَّهُ لا ضدَّ لهُ فيها .

أمَّا المطلبُ الأوَّلُ : فقد سبقَ الكلامُ عليهِ عندَ ذكرِ تنزُّهِهِ تعالىٰ عنِ الجِرميَّةِ والتركيبِ ، فانظرْهُ هنالِكَ[1] .

وأمَّا برهانُ المطلبِ الثاني : فهو الذي تعرَّضَ لهُ هنا ، فنقولُ : الدليلُ علىٰ نفْيِ شريكٍ لهُ تعالىٰ في أُلوهيَّتِهِ : أنَّهُ لو كانَ معَهُ إلـٰهٌ آخرُ لم يخلُ : إمَّا أنْ يختلفا في الإرادةِ علىٰ حكمِ التضادِّ أو يتَّفقا ، والتالي بقسميهِ محالٌ ، فالمقدَّمُ مثلُهُ .

أمَّا الملازمةُ : فدليلُها ما سبقَ مِنْ وجوبِ عمومِ تعلُّقِ إرادةِ الإلهِ وقدرتِهِ وسائرِ صفاتِهِ المتعلِّقةِ ، فلو كانَ ثَمَّ إلـٰهانِ لوجبَ تعلُّقُ إرادةِ كلِّ واحدٍ منهما وقدرتِهِ بكلِّ ممكنٍ ، ومهما تعلَّقَ بالفعلِ إرادتانِ لم يخلُ مِنَ الاتفاقِ عليهِ أوِ التباينِ .

وأمَّا بطلانُ التالي : فببطلانِ طرفيهِ ؛ وهما الاختلافُ والاتفاقُ .

---

(١) تقدم (ص ٢٤٨) .

فوجْهُ بطلانِ الطرفِ الأوَّلِ ـ وهو الاختلافُ ـ **أنْ نقولَ** : لوِ اختلفا في الفعلِ ؛ بأنْ يريدَ أحدُهما وجودَ الجوهرِ ويريدَ الآخرُ عدمَهُ ، أو يريدَ أحدُهما حركتَهُ والآخرُ تسكينَهُ . . لَلزِمَ عجزُهما أو عجزُ أحدِهما ، معَ زيادةِ مستحيلاتٍ سنذكرُها ؛ وذلكَ لأنَّ نفوذَ إرادتِهما معاً مستحيلٌ ؛ لما يؤدِّي إليهِ مِنِ اجتماعِ النقيضينِ أو ما في حكمِهما ، فيكونُ الجوهرُ في الزمانِ الواحدِ موجوداً معدوماً ، أو مُتحرِّكاً ساكناً ، وذلكَ لا يُعقَلُ ، فإذاً لا بدَّ مِنْ تعطُّلِ النفوذِ لإحدى الإرادتينِ أو لكليهما ، فإنْ تعطَّلَتا معاً لزمَ عجزُ الإلهينِ بتعذُّرِ الفعلِ مِنْ كلِّ واحدٍ منهما[1] .

ويلزمُ أيضاً عليهِ خلوُّ المحلِّ عنِ النقيضينِ ، وأيضاً فلا مانعَ مِنْ نفوذِ إرادةِ كلِّ واحدٍ منهما وقدرتِهِ . . إلا نفوذُ إرادةِ الآخرِ وقدرتِهِ ، فإذا لم تنفذِ الإرادتانِ لزمَ وجودُ الفعلِ بهما وعدمُ وجودِهِ بهما إنْ ثبتَ المانعُ[2] ، أو حصولُ المنعِ مِنْ غيرِ مانعٍ إنْ لم يثبتِ المانعُ .

فهٰذهِ ثلاثةُ أوجهٍ مِنَ الاستحالاتِ ، كلُّها تلزمُ علىٰ تقديرِ تعطيلِ الإرادتينِ .

وأمَّا إنْ كانَتْ إرادةُ أحدِهما خاصَّةً هي المتعلقةَ : فيستحيلُ مِنْ أوجهٍ :

أحدُها : أنَّهُ يلزمُ عليهِ عدمُ عمومِ تعلُّقِ إرادةِ الإلهِ وقدرتِهِ ، وقد سبقَ أنَّ ذلكَ مستحيلٌ[3] ، وإذا استحالَ لم يمكنْ أنْ يكونَ

---

(١) في هامش (ب) : (بلغ) .

(٢) يعني : لزم وجود الفعل بسبب تخصيص إرادتيهما له وجوداً أو عدماً ، والمانع هنا : نفوذ إحدى الإرادتين .

(٣) تقدم (ص ٣٨٩) .

أحدُ الإلهينِ أقدرَ مِنَ الآخرِ .

ثانيها : أنَّهُ يلزمُ عليهِ عجْزُ مَنْ لم تنفذْ إرادتُهُ معَ كونِهِ إلـٰهاً ! والعجزُ على الإلهِ محالٌ لما سيأتي .

ثالثُها : أنَّهُ يلزمُ عليهِ عجزُ الإلهِ الذي نفذَتْ إرادتُهُ أيضاً ؛ لأنَّهُما مثلانِ ، فيجبُ لأحدِهما ما وجبَ للآخرِ .

رابعُها : الترجيحُ لأحدِ المثلينِ على مثلِهِ بصفةٍ مِنْ غيرِ مُرجِّحٍ ؛ فإنْ فُرِضَ المرجِّحُ لزمَ حدوثُهما ، ونقلنا الكلامَ إلى الثالثِ ، ولزمَ التسلسلُ .

وأمَّا بطلانُ الطرفِ الثاني مِنَ التالي ـ وهو الاتفاقُ ـ **فمِنْ أوجهٍ** :

وذلكَ أنَّ الاتفاقَ : إمَّا أنْ يكونَ واجباً أو جائزاً ، ويلزمُ في الاتفاقِ الواجبِ أنْ يكونَ كلُّ واحدٍ منهما مقهوراً غيرَ مختارٍ إنْ كانَ كلُّ واحدٍ منهما لا يَقدِرُ على مخالفةِ الآخرِ ، وإنْ كانَ أحدُهما يَقدِرُ عليها دونَ الآخرِ . . لزمَ قهرُ الذي لا يَقدِرُ عليها ، ونفْيُ كونِهِ مختاراً ؛ لأنَّ المختارَ هو الذي يتأتَّىٰ منهُ الفعلُ والتركُ ، فإذا كانَ اتفاقُهما معاً ، أو أحدُهما واجباً . . لم يتأتَّ مِنَ المجبورِ منهما ترْكُ ما اختارَهُ الآخرُ ، كيفَ ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ﴾ [القصص : ٦٨] ؟!

وأيضاً : يلزمُ مِنْ قهرِ أحدِهما قهْرُ الآخرِ ؛ لأنَّهُ مثلُهُ ، ويلزمُ الافتقارُ إلى المرجِّحِ في تخصيصِ أحدِ المثلينِ بما لم يثبتْ لمثلِهِ .

ويلزمُ أيضاً في الاتفاقِ الواجبِ : انقلابُ الممكنِ مستحيلاً ؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما إذا نظرنا إليهِ منفرداً أمكنَ أن يُوجِدَ كلاً مِنَ الحركةِ

والسكونِ مثلاً ؛ لأنَّهُ إلـٰهٌ لا جزءُ إلـٰهٍ ، فإذا فرضنا تعلُّقَ إرادةِ أحدِهما بخصوصِ الحركةِ مثلاً . . صارَ وقوعُ السكونِ الممكنِ مِنَ الآخرِ مستحيلاً ، **وذلكَ قلْبٌ للحقائقِ** .

وأيضاً : كونُ المانعِ لهُ تعلُّقَ إرادةِ الآخرِ بضدِّهِ . . يلزمُ منهُ إيجابُ المانعِ حكمَ المنعِ لما لم يقمْ بهِ ، وذلكَ كلُّهُ مستحيلٌ .

ويلزمُ أيضاً في الاتفاقِ : عدمُ وجوبِ الوجودِ لكلٍّ واحدٍ منهما ؛ لأنَّ وجوبَ الوجودِ إنَّما ثبتَ للإلهِ مِنْ حيثُ توقُّفُ وجودِ الحوادثِ عليهِ ؛ لئلا يلزمَ التسلسلُ أوِ الدورُ عندَ تقديرِ جوازِ وجودِهِ .

فإذا قُدِّرَ أنَّ ثَمَّ إلـٰهينِ لا ينفردُ أحدُهما عنِ الآخرِ بشيءٍ ، بل هما مُتَّفقانِ أبداً . . لزمَ عدمُ توقُّفِ الحوادثِ علىٰ خصوصِ كلٍّ واحدٍ منهما ، فلا يُتحقَّقُ وجوبُ الوجودِ لكلٍّ واحدٍ منهما ؛ إذْ علىٰ تقديرِ عدمِهِ تستغني الحوادثُ عنهُ بصاحبِهِ ، والإلهُ مُتحقَّقٌ وجوبُ وجودِهِ ، وهـٰذا معنىٰ قولي في العقيدةِ : (**للاستغناءِ بكلٍّ منهما عن كلٍّ منهما**) أي : للاستغناءِ بكلٍّ منهما على الخصوصِ .

فإنْ قلتَ : يكونُ وجوبُ الوجودِ مُتحقَّقاً لأحدِهما لا بعينِهِ .

قلتُ : فيثبتُ جوازُ الوجودِ لأحدِهما لا بعينِهِ ، وتماثلُهما يمنعُ مِنِ اختلافِهِما في الوجوبِ أوِ الجوازِ .

فإنْ قلتَ : نمنعُ أنَّ الفعلَ يستغني بأحدِهما عنِ الآخرِ ، بل لا يُوجَدُ إلا بهما ؛ فوجودُهما معاً واجبٌ .

قلتُ : فيلزمُ أنْ يكونَ كلُّ واحدٍ منهما جزءَ إلـٰهٍ ، لا إلـٰهاً ، فيقومَ

بكلٍّ واحدٍ منهما جزءُ العلمِ وجزءُ القدرةِ وجزءُ الإرادةِ إلىٰ غيرِ ذلكَ ممَّا لا يقولُ بهِ عاقلٌ ، وإذا كانَ تركيبُ الإلهِ مِنْ جزأينِ مُتَّصلينِ محالاً . . فما بالُكَ بتركيبِهِ مِنْ جزأينِ منفصلينِ ؟!

ويلزمُ أيضاً مِنْ وجوبِ استغناءِ الحوادثِ بكلٍّ منهما عنِ الآخرِ : أنْ تكونَ الحوادثُ محتاجةً لكلٍّ واحدٍ منهما ، غنيةً عن كلِّ واحدٍ منهما ! وهو جمعٌ بينَ متنافيينِ ، وهـٰذا اللازمُ أقوىٰ مِنَ الذي قبلَهُ ؛ لأنَّ السابقَ قد يُدَّعَىٰ فيهِ أنَّهُ مِنْ بابِ التمسُّكِ بعكسِ الدليلِ[1] ، وإنْ كنَّا نحنُ قد قرَّرناهُ علىٰ وجْهٍ لا يَرِدُ عليهِ[2] ، بخلافِ هـٰذا .

وقولُهُ : (**فإنْ لم يجبِ اتفاقُهُما ، بل جازَ اختلافُهما . . لزمَ قَبولُهما العجزَ ، وعادَ الأوَّلُ**) هـٰذا هو النوعُ الثاني مِنْ نوعيِ الاتفاقِ ؛ **وهو الاتفاقُ الجائزُ** .

فذَكَرَ في وجْهِ بطلانِهِ : أنَّهُ يلزمُ فيهِ ما يلزمُ في الاختلافِ ؛ مِنْ عجزِهِما أو عجْزِ أحدِهما ؛ يعني : معَ سائرِ الاستحالاتِ التي قدَّمْنا ذكرَها هناكَ ، ووجْهُ ذلكَ ظاهرٌ ؛ لأنَّهُ كلَّما كانَ الاتفاقُ جائزاً كانَ الاختلافُ جائزاً ؛ لأنَّ جوازَ أحدِ المتقابلينِ يستلزمُ جوازَ الآخرِ ، لـٰكنَّ التاليَ باطلٌ ؛ لما تقدَّمَ مِنِ استحالةِ الاختلافِ مِنْ أوجهٍ ، فالمقدَّمُ ـ وهو كونُ الاتفاقِ جائزاً ـ محالٌ .

---

(١) إذ الدليل يلزم من وجوده وجود المدلول ، ولا يلزم من عدمه عدم المدلول .

(٢) أي : التمسك بعكس الدليل ؛ وهو أنه يلزم من عدمه عدم المدلول . « حامدي » (ص٣١٤) .

وبعبارةٍ أخرىٰ : أنْ نقولَ : كلَّما جازَ اتفاقُهما جازَ اختلافُهما ، وكلَّما جازَ اختلافُهما لزمَ قَبولُهما العجزَ ؛ لأنَّ الاختلافَ ملزومٌ للعجزِ ، فالقابلُ للاختلافِ قابلٌ للعجزِ ؛ ضرورةَ أنَّ القابلَ لملزومِ الشيءِ قابلٌ للازمِهِ ، فينتجُ إذاً : كلَّما جازَ اتفاقُهما لزمَ قَبولُهما العجزَ ، وهـٰذا التقريرُ أنسبُ للفظِ العقيدةِ[1] .

[لو تُصوِّرَ إلـٰهانِ متفقانِ للزمَهما العجزُ]

ويلزمُ أيضاً في الاتفاقِ مطلقاً العجزُ ؛ لأنَّ الفعلَ الواحدَ يستحيلُ عليهِ الانقسامُ ، فيتمانعانِ فيهِ ، فيلزمُ عجزُهما أو عجزُ أحدِهما كما في الاختلافِ ، والعجزُ على الإلهِ محالٌ ؛ لأنَّهُ يُضادُّ القدرةَ ؛ فإنْ كانَ قديماً لزمَ استحالةُ عدمِهِ ، فيجبُ ألا يقدرَ هـٰذا الإلهُ علىٰ شيءٍ دائماً ، وإنْ كانَ حادثاً فضدُّهُ ـ وهو القدرةُ ـ قديمةٌ[2] ، فيستحيلُ عدمُها ، فلا يُوجَدُ العجزُ ، وأيضاً فيستحيلُ اتصافُ الإلهِ بصفةٍ حادثةٍ .

يعني : أنَّهُ يلزمُ في الاتفاقِ مطلقاً ـ أي : سواءٌ قُدِّرَ واجباً أو جائزاً ـ

---

(١) في هامش (ب) : (بلغ) .
(٢) كذا في النسخ ، علىٰ معنىٰ : أن ضدَّ العجز هو القدرة ، وهي قديمة ، وسيطابق في الشرح .

مِنَ التمانعِ الموجِبِ للعجزِ ما لزمَ في الاختلافِ ؛ وذلكَ لأنَّهما قد تتوجَّهُ إرادتُهما إلىٰ ما لا يقبلُ الانقسامَ مِنْ عَرَضٍ أو جوهرٍ فردٍ ، فلا يمكنُ حينَئذٍ أنْ تَنفُذَ فيهِ إلا إرادةٌ واحدةٌ وقدرةٌ واحدةٌ ، ويجبُ عدمُ النفوذِ للإرادةِ الأخرىٰ والقدرةِ الأخرىٰ ، وإذا كانَ كذلكَ فمَنْ لم تنفُذْ فيهِ إرادتُهُ ولا قدرتُهُ لزمَ عجزُهُ، فإنْ فُرِضَ أنَّهُ لم تَنفُذْ فيهِ الإرادتانِ لزمَ عجزُ الإلهينِ!

[استحالةُ العجزِ على الإلهِ]

ثم ذكرَ في العقيدةِ برهانَ استحالةِ العجزِ على الإلهِ ، **وحاصلُهُ** : أنَّ الإلهَ لوِ اتَّصفَ بالعجزِ لكانَ ذلكَ العجزُ إمَّا قديماً أو حادثاً ؛ ضرورةَ أنَّ كلَّ موجودٍ منحصرٌ في القسمينِ ، لـٰكنْ كونُهُ قديماً محالٌ ؛ لأنَّهُ يؤدِّي إلى استحالةِ اتصافِ الإلهِ بالقدرةِ ، وقد عرفْتَ وجوبَ كونِهِ قادراً ؛ وذلكَ لأنَّهُ إنِ اتَّصفَ بها معَ العجزِ لزمَ اجتماعُ الضدَّينِ ، وإنِ اتَّصفَ بها بعدَ عدمِ العجزِ لزمَ انعدامُ ما ثبتَ قدمُهُ ، وكذا أيضاً كونُ العجزِ حادثاً محالٌ ؛ لأنَّهُ إذا كانَ حادثاً فضدُّهُ ـ وهو القدرةُ ـ قديمٌ ، فإنِ اتَّصفَ بالعجزِ معَ وجودِ القدرةِ لزمَ اجتماعُ الضدَّينِ ، وإلا لزمَ عدمُ القديمِ كما سبقَ .

وأيضاً : فاتِّصافُ الإلهِ بالعجزِ الحادثِ محالٌ ؛ لما سبقَ مِنْ وجوبِ القدمِ لجميعِ صفاتِ ذاتِهِ ، واستحالةِ أنْ يتَّصفَ بصفةٍ حادثةٍ .

وأيضاً : يستحيلُ أنْ يتَّصفَ الإلهُ بالعجزِ مطلقاً ؛ لأنَّهُ في حقِّ كلِّ حيٍّ نقصٌ ، واتصافُ الإلهِ بالنقائصِ محالٌ عقلاً ونقلاً .

واستدلَّ إمامُ الحرمينِ وغيرُهُ على استحالةِ اتصافِ الإلهِ بالعجزِ : بأنَّهُ لو كانَ عاجزاً لكانَ عاجزاً بعجزٍ قديم ؛ يعني : لاستحالةِ اتصافِهِ بالحوادثِ ، والعجزُ القديمُ محالٌ ؛ لأنَّهُ يستدعي معجوزاً عنه ، والمعجوزُ عنهُ لا يكونُ إلا ممكناً ، ولا ممكنَ في الأزلِ ، فلا عجزَ في الأزلِ[1] .

[معنى القدرةِ ومعنى العجزِ]

لا يُقالُ : ما ذكرتُموهُ لازمٌ عليكم في إثباتِ قدرةٍ أو قادريةٍ أزلاً ؛ فإنَّ إثباتَ القدرةِ يستدعي مقدوراً ، والمقدورُ لا يكونُ إلا ممكناً ، ولا ممكنَ في الأزلِ ، فيلزمُ أنْ لا قدرةَ ولا قادريةَ في الأزلِ !

لأنّا نقولُ : **معنى القدرةِ** : صفةٌ يتأتَّىٰ بها إيقاعُ الفعلِ ، ولا يلزمُ مِنَ الوصفِ بالقدرةِ وجودُ المقدورِ بها ، بل تأتِّي أنْ يفعلَ بها حيثُ يمكنُ الفعلُ ، والفعلُ أزلاً محالٌ ، فتثبتُ القدرةُ الأزليَّةُ مُتعلِّقةً بصحَّةِ الفعلِ فيما لا يزالُ ، **فأمَّا العجزُ** : فمعناهُ تعذُّرُ ما يحاولُ إيجادَهُ ، فلا يثبتُ بمعنى الصلاحيَّةِ ؛ لأنَّ الصالحَ لأَنْ يَعجِزَ لا يكونُ عاجزاً في الحالِ، بل قادراً، فالعجزُ إذاً لا يكونُ إلا بالفعلِ ، لا بالصلاحيَّةِ[2] .

---

(١) انظر « الإرشاد » (ص٥٥) .

(٢) وانظر المسألة في « الإرشاد » لإمام الحرمين (ص٥٦) ، وجاء في هامش (ب) : (بلغ) .

[يستحيلُ توازعُ العالَمِ علىٰ آلهةٍ متعددةٍ]

فإنْ قلتَ : فلِمَ لا يجوزُ أنْ ينقسمَ العالمُ بينَهما قسمينِ ، فيكونَ أحدُهما قادراً علىٰ أحدِ القسمينِ ، والآخرُ على الآخرِ ، فلا يلزمَ التمانعُ ؟

فالجوابُ : أنَّهُ تقرَّرَ قبلُ استحالةُ التناهي في مقدوراتِ الإلهِ ومراداتِهِ ، فيستحيلُ هـٰذا الفَرْضُ الذي ذُكِرَ في السؤالِ .

وأيضاً : فالقسمانِ إنْ كانا معاً في الجواهرِ لزمَ مِنْ تعلُّقِ القدرةِ ببعضِها تعلُّقُها بالجميعِ ؛ للتماثلِ ، فيلزمُ التمانعُ ، وإنْ كانَ أحدُ القسمينِ الجواهرَ والآخرُ الأعراضَ . . فذلكَ لا يُعقَلُ ؛ إذِ القدرةُ علىٰ إيجادِ الجواهرِ لا تُعقَلُ بدونِ القدرةِ علىٰ أعراضِها ، وكذا العكسُ ؛ للتلازمِ الذي بينَهما ، ثم ذلكَ لا يدفعُ التمانعَ عندَما يريدُ أحدُهما أنْ يُوجِدَ الجوهرَ ، والآخرُ لا يريدُ أنْ يُوجِدَ عرضَهُ .

هـٰذا السؤالُ إيرادٌ على الملازمةِ التي ذكرنا أوَّلاً ؛ وهي قولُنا في العقيدةِ : (إذْ لو كانَ معَهُ ثانٍ لَلزِمَ عجزُهما . . .) إلىٰ آخرِهِ .

ووجْهُ الإيرادِ أنْ يُقالَ : لا نُسلِّمُ أنَّهُ يلزمُ مِنْ وجودِ إلـٰهٍ ثانٍ عجزُهما

أو عجْزُ أحدِهما ؛ لأنَّ ذلكَ إنَّما يلزمُ لو كانَ يجبُ أن تتعلَّقَ إرادةُ كلِّ واحدٍ منهما وقدرتُهُ بمرادِ الآخرِ ومقدورِهِ ، ولمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ أحدُهما قسيماً للآخرِ[1] ؛ بحيثُ ينقسمُ العالمُ بينَهما قسمينِ ، كلٌّ ينفردُ بقسمٍ ، فلا تزاحمَ بينَهما ولا تمانعَ حتىٰ يلزمَ عجزُهما أو عجزُ أحدِهما ؟!

أجابَ في العقيدةِ بوجهينِ :

الأوَّلُ : أنَّ القسيمَ محالٌ ؛ لما عرفتَ مِنْ وجوبِ عمومِ تعلُّقِ إرادةِ الإلهِ وقدرتِهِ ، فإذاً يجبُ تعلُّقُ إرادةِ كلٍّ منهما وقدرتِهِ بكلِّ ممكنٍ ، فيلزمُ التمانعُ كما سبقَ .

الثاني : أنَّ أحدَ النوعينِ الذي تعلَّقَتْ بهِ إرادةُ أحدِهما وقدرتُهُ إنْ كانَ مماثلاً للنوعِ الآخرِ الذي هو مقدورُ الإلهِ الثاني ومرادُهُ ؛ كأنْ يكونَ النوعانِ معاً مِنَ الجواهرِ . . لزمَ عمومُ قدرةِ كلٍّ واحدٍ منهما وإرادتِهِ للنوعينِ ؛ ضرورةَ أنَّ القادرَ علىٰ أحدِ المثلينِ قادرٌ علىٰ مثلِهِ ، وإنْ كانَ مخالفاً لهُ ؛ كأنْ يكونَ أحدُهما جواهرَ والآخرُ أعراضاً . . **فهو محالٌ مِنْ وجهينِ :**

أحدُهما : أنَّ الجوهرَ والعرضَ لمَّا لم يمكنِ انفكاكُ أحدِهما عنِ الآخرِ . . استحالَ تصوُّرُ القدرةِ علىٰ أحدِهما بدونِ الآخرِ .

ثانيهما : أنَّ التمانعَ لا ينتفي بذلكَ علىٰ تقديرِ تسليمِهِ ؛ لأنَّهُ مِنَ

---

(١) القسيم هنا : المقاسم ، لا بمعنى الشيء الذي ينقسم إليه وإلىٰ غيره شيءٌ آخر ؛ كنوعي الجنس مثلاً . مفادٌ « حامدي » (ص٣١٨) .

الجائزِ أنْ يريدَ أحدُهما وجودَ الجوهرِ والآخرُ يريدُ عدمَ العرضِ وبالعكسِ ، ونفوذُ الإرادتينِ مستحيلٌ ، فيلزمُ عجزُهما أو عجزُ أحدِهما .

قلتُ[١] : ويصحُّ أنْ يُجابَ أيضاً عن هـٰذا الإيرادِ : بأنَّ اختصاصَ أحـدِ الإلهيـنِ بنـوعٍ دونَ نظيـرِهِ . . يلـزمُ فيـهِ التخصيـصُ مِـنْ غيـرِ مُخصِّصٍ ؛ إذْ ليسَ اختصاصُ أحدِهما بنوعٍ بأَولىٰ مِنِ اختصاصِ الآخرِ بهِ ، فإنْ فُرِضَ ثَمَّ مُخصِّصٌ لهما بما اختصَّا بهِ . . لزمَ حدوثُهما .

فإنْ قلتَ : لعلَّ ذلكَ التخصيصَ باختيارِهما .

قلتُ : لو كانَ باختيارِهما لتأتَّىٰ منهما تركُهُ ؛ بأنْ يتصرَّفَ كلُّ واحدٍ منهما في مقدورِ الآخرِ ومرادِهِ ، لـٰكنَّ التاليَ باطلٌ ؛ لما يلزمُ عليهِ مِنَ التمانعِ ، فالمقدَّمُ ـ وهو كونُ التخصيصِ باختيارِهما ـ باطلٌ ، فتعيَّنَ أنْ يكونَ التخصيصُ إمَّا مِنَ الغيرِ فيلزمَ حدوثُهما ، أو لا فيلزمَ التخصيصُ بغيرِ مُخصِّصٍ ، وكلا الأمرينِ محالٌ .

وإذا عرفتَ بطلانَ أنْ يكونَ معَهُ تعالىٰ قسيمٌ . . **عرفتَ بطلانَ ما ذهبَتْ إليهِ الثنويَّةُ القائلونَ بإلـٰهينِ اثنينِ** ، تعالى اللهُ عمَّا يقولُ الظالمونَ علوّاً كبيراً ، **وشبهتُهم في ذلكَ** : أنَّهم قالوا : إنَّا وجدنا في الموجوداتِ الممكناتِ خيراً ونظاماً ، وفساداً واختلافاً ، ووجْهُ دلالةِ الفعلِ بالتضادِّ يدلُّ على اختلافِ الفاعلِ بالتضادِّ ، فدلَّ أنَّ فاعلَ الخيرِ غيرُ فاعلِ الشرِّ .

---

(١) هـٰذا زائدٌ علىٰ ما في المتن من الأجوبة . « حامدي » (ص٣١٩) .

وقد سلكَتِ المعتزلةُ **هـٰذا المسلكَ** ؛ حيث قالوا : فاعلُ الخيرِ يُقالُ لهُ : خَيِّرٌ ، وفاعلُ الشرِّ يُقالُ لهُ : شرِّيرٌ ، قالوا : فالشرُّ ليسَ مِنْ فعلِ اللهِ تعالىٰ .

قالَ ابنُ التِّلِمْسانيِّ : (أجابَ المتكلِّمونَ : بأنَّ الأفعالَ تُنسَبُ إلى اللهِ تعالىٰ مِنْ حيثُ تجدُّدُها وافتقارُها إلى المخصِّصِ ، وذلكَ لا يختلفُ بكونِها خيراً أو شرّاً ؛ فإنَّهما أمرانِ إضافيانِ ليسا مِنْ صفاتِ نفسِ الأفعالِ ، فإنَّ قتلَ الشخصِ المعيَّنِ شيءٌ واحدٌ قد يكونُ شرّاً بالنسبةِ إلىٰ أوليائِهِ ، وخيراً بالنسبةِ إلىٰ أعدائِهِ .

وإذا حُقِّقَ أنَّ الحسنَ والقبيحَ يرجعانِ إلى الشرعِ . . فمعنى الحسنِ : هو المقولُ فيهِ : افعلوهُ ، ومعنى القبيحِ : هو المقولُ فيهِ : لا تفعلوهُ ، وذلكَ لا يتحقَّقُ إلا بالنسبةِ إلى العبادِ ، فالأفعالُ كلُّها بالنسبةِ إلى اللهِ تعالىٰ حسنةٌ ؛ إذْ معنى الحسنِ : ما لفاعلِهِ أنْ يفعلَهُ ، وما وردَ الثناءُ علىٰ فاعلِهِ[1] ، والأفعالُ كلُّها بالنسبةِ إلى اللهِ تعالىٰ كذلكَ ؛ لأنَّ لهُ تعالىٰ أنْ يفعلَ كلَّ ممكنٍ ، وهو المُثْنىٰ عليهِ بكلِّ كمالٍ .

وأمَّا قولُ المعتزلةِ : فاعلُ الشرِّ شرِّيرٌ . . فليسَ بلازمٍ ؛ فإنَّ أسماءَ اللهِ تعالىٰ توقيفيَّةٌ ، ولهُ الأسماءُ الحسنىٰ والصفاتُ العلا ، فيُقالُ لهُ : يا خالقَ كلِّ شيءٍ ، ولا يُقالُ لهُ : يا خالقَ القردةِ والخنازيرِ !)[2] .

---

(١) هما حدَّان كما ترىٰ ، ويدخل فيهما فعل الله تعالى . انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٤٧٥) .

(٢) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٢٩٨ ، ٤٧٥ ، ٤٨١) .

[الخلافُ في صحةِ الاستدلالِ علىٰ ثبوتِ الوحدانيةِ بالدليلِ السمعيِّ وحدَهُ]

ويصحُّ إثباتُ هـٰذا العَقْدِ ـ وهو الوحدانيةُ ـ بالدليلِ السمعيِّ ، ومنعَهُ بعضُ المحقِّقينَ ، وهو رأْيٌ ؛ لأنَّ ثبوتَ الصانعِ لا يَتحقَّقُ بدونِها ، ولا أثرَ للدليلِ السمعيِّ في ثبوتِ الصانعِ ، فكذا ما يتوقَّفُ عليهِ ، واللهُ أعلمُ .

اعلمْ : **أنَّ عقودَ التوحيدِ علىٰ ثلاثةِ أقسامٍ** :

الأوَّل : ما لا يصحُّ الاستدلالُ عليهِ إلا بالدليلِ العقليِّ : وهو كلُّ ما يتوقَّفُ ثبوتُ المعجزةِ عليهِ ؛ وذلكَ كوجودِهِ تعالىٰ ، وقدمِهِ وبقائِهِ ، وعلمِهِ وقدرتِهِ وإرادتِهِ وحياتِهِ ؛ إذْ لوِ استُدِلَّ بالسمعِ علىٰ هـٰذهِ الأمورِ لَلَزِمَ الدورُ .

الثاني : ما لا يصحُّ الاستدلالُ عليهِ إلا بالسمعِ : وهو كلُّ ما يرجعُ إلىٰ وقوعِ جائزٍ ؛ كالبعثِ ، وسؤالِ الملكينِ في القبرِ ، والصراطِ والميزانِ ، والثوابِ والعقابِ ، والجنةِ والنارِ ، ورؤيتِهِ تعالىٰ ، وغيرِ ذلكَ ممَّا لا يُحصىٰ كثرةً ؛ لأنَّ غايةَ ما يدركُ العقلُ وحدَهُ مِنْ هـٰذهِ الأمورِ جوازُها ، أمَّا وقوعُها فلا طريقَ لهُ إلا السمعُ .

الثالثُ : ما يصحُّ الاستدلالُ عليهِ بالأمرينِ : أعني : السمعَ والعقلَ ؛ بحيثُ يستقلُّ كلُّ واحدٍ منهما بالدلالةِ عليهِ ؛ وهو ما ليسَ

بوقوعٍ جائزٍ ، ولا يتوقَّفُ ثبوتُ المعجزةِ عليه ؛ وذلكَ كإثباتِ سمعِهِ تعالىٰ وبصرِهِ وكلامِهِ ، وكجوازِ تلكَ الأمورِ التي أخبرَ الشرعُ بوقوعِها .

وقدِ اختُلِفَ في معرفةِ الوَحدانيةِ ؛ فقيلَ : هي مِنْ هـٰذا القسمِ الثالثِ ، فيصحُّ الاستنادُ فيها إلىٰ كلٍّ واحدٍ مِنَ العقلِ والسمعِ ؛ بمعنىٰ : **أنَّ كلَّ واحدٍ منهما على الانفرادِ يُخرِجُ مِنْ وصْفِ التقليدِ** ، وقيلَ : بل هي مِنَ القسمِ الأوَّلِ الذي لا يصحُّ الاستدلالُ عليهِ إلا بالعقلِ .

والحاصلُ : أنَّهُ لا خلافَ في صحَّةِ الاستنادِ إلى العقلِ وحدَهُ في عَقْدِ الوَحدانيَّةِ ، واختُلِفَ في صحَّةِ الاستنادِ فيها إلى السمعِ وحدَهُ ، فقيلَ : نعم ، وقيلَ : لا ، والأوَّلُ رأْيُ الإمامينِ إمامِ الحرمينِ والإمامِ الفخرِ ، والثاني رأْيُ بعضِ المحقِّقينَ ، وإليهِ ميلُ شرفِ الدينِ بنِ التِّلِمْسانيِّ[1] ، وهو الذي اخترتُ في هـٰذهِ العقيدةِ لما سيذكرُ[2] .

قال في « المعالم » : (اعلمْ : أنَّ العلمَ بصحَّةِ النبوَّةِ لا يتوقَّفُ على العلمِ بكونِ الإلهِ واحداً ، فلا جرمَ أمكنَ إثباتُ الوحدانيةِ بالدلائلِ السمعيَّةِ ، وإذا ثبتَ هـٰذا فنقولُ : إنَّ الكتبَ الإلهيَّةَ أطبقَتْ على

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٤١٨) ، وفي أصل (ب) : (مالَ) بدل (ميلُ) .

(٢) إذاً ؛ سار المصنف هنا علىٰ أن دليل الوحدانية عقلي ، لا يغني عنه الدليل السمعي .

التوحيدِ ، فوجبَ أنْ يكونَ التوحيدُ حقّاً)[1] .

قالَ ابنُ التِّلِمْسانيِّ : (يعني بالتوحيدِ : اعتقادَ الوَحدةِ للهِ تعالىٰ والإقرارَ بها)[2] .

وقولُهُ : (الكتبَ الإلهيةَ) يعني : الكتبَ المنزَّلةَ التي جاءَتْ بها الرسلُ ، ولا شكَّ في اشتمالِها علىٰ ذلكَ ، قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف : ٤٥] ، والمرادُ بسؤالِ الرسلِ : سؤالُ أتباعِهم العالمينَ بذلكَ الموثوقِ بنقلِهم ، وقالَ : ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء : ٢٥] .

فالإخبارُ مِنَ الرسلِ بإثباتِ الوحدانيّةِ للهِ تعالىٰ . . ثابتٌ جزماً ، والبحثُ في إمكانِ الاستدلالِ بهِ علىٰ مُنكِري الوحدانيّةِ[3] ، وقدِ احتجَّ علىٰ ذلكَ ـ يعني : الفخرَ ـ بأنَّ العلمَ بصحَّةِ النبوّةِ لا يتوقَّفُ على العلمِ بذلكَ .

وتقريرُهُ أنْ يُقالَ : إذا حدثَ حادثٌ ما ، واستحالَ وجودُهُ بدونِ إسنادِهِ إلىٰ واجبٍ بذاتِهِ حيٍّ غنيٍّ عالمٍ قادرٍ مريدٍ . . فقد أثبتَ

(١) معالم أصول الدين (ص٩٥) .

(٢) قوله : (**والإقرار بها**) قيل : شرط في صحة الإيمان ، وقيل : شرط في إجراء الأحكام الدنيوية ، وهو المعتمد . « حامدي » (ص٣٢٣) .

(٣) **يعني** : وبحثُ العلماء ونزاعهم في إمكان الاستدلال بإخبار الرسل علىٰ منكر الوحدانية .

وجودَهُ[1] ، فإذا أظهرَ الرسولُ معجزةً علىٰ أنَّهُ رسولُهُ ، وأثبتَ صدقَهُ بتصديقِهِ لهُ . . فقد ثبتَ صدقُهُ ، فإذا أخبرَ بأنْ لا إلٰهَ غيرُهُ ، ولا خالقَ سواهُ . . فقد ثبتَتِ الوحدانيَّةُ ، **وهٰذهِ المقالةُ تُنقَلُ عن أبي هاشمٍ** .

ويَرِدُ عليها : أنَّنا لا نُسلِّمُ أنَّ العلمَ بصحَّةِ النبوَّةِ لا يتوقَّفُ علىٰ ذلكَ ، **وبيانُهُ** : أنَّ القائلَ بأنَّهُ رسولٌ إذا ادَّعى الرسالةَ ، وأقامَ الخارقَ علىٰ صدقِهِ . . فلا يدلُّ وجودُ الخارقِ علىٰ صدقِهِ ما لم يُتحقَّقْ أنَّ هٰذا الفعلَ الذي جاءَ بهِ لا يقدرُ عليهِ غيرُ مُرسِلِهِ ؛ ليكونَ فعلُهُ مطابقاً لتحدِّيهِ ، وسؤالُهُ نازلاً منزلةَ قولِهِ : صدقْتَ ، فإذا لم يكنْ لنا علمٌ بنفْيِ فاعليَّةِ غيرِهِ . . فلا يُعلَمُ أنَّهُ فعلُهُ ، ولا يتمُّ ذلكَ إلا بعدَ إثباتِ أنَّ هٰذا الخارقَ ـ كإحياءِ الموتىٰ مثلاً ـ لا يفعلُهُ غيرُ اللهِ عزَّ وجلَّ ، وذلكَ يتوقَّفُ علىٰ إثباتِ الوحدانيةِ .

نعم ؛ آيُ القرآنِ مرشدةٌ إلىٰ وجْهِ الاستدلالِ العقليِّ على الوحدانيَّةِ[2] ؛ كقولِهِ : ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء : ٢٢] ، وقالَ تعالىٰ : ﴿ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ ﴾ [المؤمنون : ٩١] .

---

(١) في هامش (أ ، ب) : (**يعني** : فقد أثبت هٰذا الحادثُ وجودَ الواجب بذاته الموصوفِ بما ذكر) ، وفي « شرح المعالم » : (ثبت) بدل (أثبت) .

(٢) قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٧٥) : (أي : لا يستقل القرآن بالدلالة على الوحدانية ؛ لأنه من دليل السمع ، فلا يدل من حيث إنه قرآن وارد علىٰ لسان الرسول ، لٰكن قد أرشد العقول إلىٰ دليل العقل على الوحدانية ، وفطَّنها إلىٰ كيفية الاستدلال بدون كبير تعب) .

فالآيةُ الأولىٰ : كاشفةٌ لوجْهِ الاستدلالِ علىٰ إبطالِ إلـٰهينِ عامَّي القدرةِ والعلمِ وسائرِ الصفاتِ ؛ لما يفضي إليهِ مِنَ الفسادِ والتمانعِ المانعِ مِنْ وقوعِ الممكناتِ .

والآيةُ الثانية : مرشدةٌ إلىٰ إبطالِ قولِ مَنْ يدَّعي فاعلينِ يقدرُ كلُّ واحدٍ منهما علىٰ غيرِ ما يقدرُ عليهِ الآخرُ ، كما قالَتِ الثنويَّةُ بتمييزِ فاعلِ الخيرِ عن فاعلِ الشرِّ ، فإنَّ كلَّ واحدٍ منهما يذهبُ بما خلقَ ، ويلزمُ علوُّ كلِّ واحدٍ منهما على الآخرِ ؛ للاستغناءِ عنهُ بما يفعلُهُ الآخرُ ، فيكونُ عالياً عليهِ بذلكَ ، والإلهُ يعلو ولا يُعلىٰ عليهِ .

قيلَ : ولا يُعرَفُ أحدٌ مِنَ العقلاءِ يُثْبِتُ فاعلينِ على النعتِ الأوَّلِ ، بل كلُّ مَنْ أثبتَ فاعلاً غيرَ اللهِ عزَّ وجلَّ فلم يُثبِتْ لهُ عمومَ تأثيرٍ) انتهىٰ كلامُ ابنِ التِّلِمْسانيِّ[١] .

فأنتَ ترىٰ كيفَ مالَ إلىٰ **عدمِ الاكتفاءِ بالسمعِ في معرفةِ الوحدانيَّةِ** بما أوردَهُ مِنَ الحُجَّةِ علىٰ ذلكَ ، وإلىٰ قريبٍ منها أشرتُ في العقيدةِ بقولي : (**لأنَّ ثبوتَ الصانعِ لا يَتحقَّقُ بدونِها**. . .) إلىٰ آخرِهِ ؛ يعني : أنَّ ثبوتَ الصانعِ علىٰ سبيلِ التعيينِ لفعلٍ مِنَ الأفعالِ لا يَتحقَّقُ بدونِ الوحدانيَّةِ ؛ إذْ علىٰ تقديرِ عدمِها لا يُدرىٰ في كلِّ فعلٍ مَنْ فعلَهُ ، ومِنْ جملةِ ذلكَ : الخارقُ الذي ظهرَ علىٰ يدِ الرسولِ ؛ **فإنَّهُ لا يُدرىٰ علىٰ تقديرِ عدمِ معرفةِ الوحدانيةِ مَنِ المُرسِلُ الذي خلقَ ذلكَ الخارقَ علىٰ يدِ الرسولِ ليصدِّقَهُ بهِ** ، فصارَ ثبوتُ الصانعِ المرسِلِ مجهولاً ،

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٤١٨ـ٤١٩) .

فكيف يُعرَفُ منهُ رسولُهُ ؟! وقد عرفْتَ أنَّ الرسولَ لم يُعرَفْ إلا مِنْ قِبَلِ مُرسِلِهِ المعلومِ بخلْقِ أفعالٍ علىٰ صفةٍ مخصوصةٍ تدلُّ علىٰ ذلكَ ، فإذا كانَ المرسِلُ مجهولاً إنَّما يُعرَفُ مِنْ قِبَلِ الرسولِ . . لزمَ الدورُ ضرورةً .

وقدِ اعترضَ بعضُ المعاصرينَ[1] في شرحٍ لهُ على العقيدةِ المنسوبةِ لابنِ الحاجبِ هـٰذهِ الحُجَّةَ التي اعتمدَها شرفُ الدينِ بنُ التِّلِمْسانيِّ ، وأشرنا إليها في عقيدتِنا . . بما نصُّهُ[2] بعدَ حكايةِ إيرادِ شرفِ الدينِ : (قد يُقالُ في جوابِهِ[3] : إنَّ دلالةَ الخارقِ علىٰ صدْقِ مَنْ تحدَّىٰ بهِ عقليَّةٌ علىٰ أحدِ القولينِ[4] ، وإذا كانَتْ عقليَّةً فلا يصحُّ تخلُّفُ المدلولِ عنها ، وإلا انقلبَ الدليلُ شبهةً .

أو نقولُ : سلَّمْنا توقُّفَهُ علىٰ ثبوتِ الوحدانيةِ ، لـٰكنْ لِمَ لا يكونُ ظهورُ الخارقِ دليلاً على الصدْقِ وعلىٰ ثبوتِ الوحدانيَّةِ معاً ؟! فالدورُ اللازمُ غيرُ ممتنعٍ ؛ لأنَّهُ دورُ معيَّةٍ ، والبرهانُ إنَّما قامَ على استحالةِ دورِ التقدُّمِ) انتهىٰ[5] .

---

(١) في هامش (ب) : (وهو الفقيه أبو العباس ، سيدي أحمد بن زكري رضي الله تعالىٰ عنه ونفعنا به) .

(٢) متعلق بقوله : (اعترض) . « حامدي » (ص٣٢٥) .

(٣) أي : في جواب إيراد شرف الدين على الفخر ، نظراً لقوله : (فلا يدل وجود الخارق ما لم يتحقق . . .) ، فإن محصله : أنه لو استدلَّ بالسمع على الوحدانية للزم الدور . « حامدي » (ص٣٢٦) .

(٤) بل الأقوال ، والثاني : أنها وضعية ، والثالث : أنها عادية ، ويمكن أنه جعلها قولين لرجوع الوضعية للعقلية . « حامدي » (ص٣٢٦) .

(٥) انظر « بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب » (ص٢٩٢) **ودور التقدم** : هو الدور السبقي .

قلتُ : ولا يخفىٰ ضَعْفُ جوابيهِ معاً في غايةٍ :

أمَّا الأوّلُ ـ وهو التمسُّكُ بقولِ الأستاذِ في أنَّ دلالةَ المعجزةِ عقليَّةٌ ـ : فلا يتمُّ لهُ ذلكَ إلا لو لم يكنْ كونُ الخارقِ فعلاً للهِ تعالىٰ ركناً مِنَ الدليلِ[1] ، **أمَّا إذا كانَ ركناً فيهِ ، وهو لا يَتحقَّقُ إلا بمعرفةِ الوحدانيةِ . . لم يصحَّ ما ذكر** ، وظاهرٌ أنَّهُ ركنٌ علىٰ كلِّ قولٍ في وجْهِ دلالةِ المعجزةِ ؛ إذْ معنىٰ كونِ دلالتِها عقليةً عندَ مَنْ قالَ بهِ : أنَّ خلْقَ اللهِ تعالى الخارقَ علىٰ وَفْقِ دعواهُ وتحدِّيَهُ معَ العجزِ عن معارضتِهِ ، وتخصيصَهُ بذلكَ . . يدلُّ علىٰ إرادةِ اللهِ تعالىٰ لتصديقِهِ كما يدلُّ اختصاصُ الفعلِ بالوقتِ المعيَّنِ والمحلِّ علىٰ إرادتِهِ تعالىٰ لذلكَ بالضرورةِ ، هـٰكذا قرَّرَهُ الأئمَّةُ رضيَ اللهُ عنهم علىٰ ما يأتي فيهِ مِنَ البحثِ في موضعِهِ إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ .

فأنت ترىٰ كيفَ جعلوا خلْقَ اللهِ تعالىٰ للفعلِ جزءاً مِنَ الدليلِ ، وذلكَ لا يَتمُّ إلا بمعرفةِ الوحدانيةِ لهُ جلَّ وعلا ، ونفْيِ أنْ يكونَ معَهُ شريكٌ في ملكِهِ ، وهو ظاهرٌ ؛ لأنَّهُ لو جُوِّزَ أنَّ ثَمَّ مَنْ يشاركُهُ تعالىٰ في اختراعِ الكائناتِ . . لم يُتحقَّقْ حينَئذٍ كونُ الخارقِ فعلَهُ تعالىٰ حتىٰ يدلَّنا أنَّهُ تعالىٰ أرادَ بإيجادِهِ تصديقَ نبيِّهِ ، ولهـٰذا قالَ الإمامُ الفخرُ في « المعالمِ » : (**إنَّ المنكرينَ للنبوَّةِ طعنوا في المعجزةِ مِنْ ثلاثةِ أوجهٍ** : أحدُها : قالوا : لِمَ قلتُم : إنَّ هـٰذهِ المعجزاتِ فعلُ اللهِ تعالىٰ وخلقُهُ ؟!)[2] ، فانظرْ إلى الطعنِ بهـٰذا الوجهِ كيفَ هو صريحٌ في أنَّ

---

(١) أي : من المعجزة الدالة على الصدق . « حامدي » (ص٣٢٦) .

(٢) انظر « معالم أصول الدين » (ص١١٩) .

كونَ الخارقِ فعلاً للهِ جلَّ وعزَّ ركنٌ في دلالةِ المعجزةِ ، وإثباتَهُ متوقِّفٌ علىٰ معرفةِ الوحدانيةِ ، فوجبَ توقُّفُ معرفةِ النبوَّةِ على الوحدانيَّةِ ضرورةَ توقُّفِها علىٰ دلالةِ المعجزةِ المتوقِّفةِ عليها .

وقد صرَّح المقترَحُ في « شرحِ الإرشادِ » بأنَّ كونَ الفعلِ مخلوقاً للهِ تعالىٰ ركنٌ في المعجزةِ ؛ لأنَّهُ قالَ في فصلِ النبوَّاتِ : (وما أُتِيَ أحدٌ مِنْ منكري النبوَّاتِ في جحدِ دلالةِ المعجزاتِ إلا مِنْ وجْهِ الجهلِ بأركانِها ، فقد يجهلُ أنَّ الخارقَ للعادةِ فعلٌ للهِ تعالىٰ)[1] .

ثم قالَ : (وقد يعتقدُ أنَّهُ ليسَ خارقاً للعادةِ ، وأنَّهُ ممَّا يجوزُ التوصُّلُ إليهِ بالحيلِ والغوصِ في العلومِ ، فأمَّا مَنْ هُدِيَ لمسلكِ الحقِّ ، وعرفَ أنَّ الذي وقعَ بهِ التحدِّي فعلٌ للهِ تعالىٰ ، وهو عالمٌ بدعوى المتحدِّي ، وأنَّهُ لا يَتوصَّلُ إليهِ بالحيلِ ، وأنَّهُ خارقٌ للعادةِ ، فعلَهُ اللهُ تعالىٰ علىٰ وَفْقِ دعوى النبيِّ إجابةً لهُ . . لم يستربْ في حصولِ العلمِ ، ولا يختصُّ ذلكَ بصورةٍ ، ولا يفتقرُ في دلالتِهِ إلىٰ مثالٍ يُضرَبُ في الشاهدِ) انتهىٰ[2] .

وبالجملةِ : فمثارُ الغلطِ في جوابِ صاحبِنا عن إيرادِ شرفِ الدينِ . . جعْلُ بعضِ الدليلِ على الانفرادِ دليلاً مستقلاً[3] .

وأمَّا جوابُهُ الثاني : ففاسدٌ مِنْ أربعةِ أوجُهٍ :

---

(١) شرح الإرشاد (ص٥٠٣) .

(٢) شرح الإرشاد (ص٥٠٤) .

(٣) فجعل المعجزة : الأمر الخارق للعادة المقارن لدعوى التحدي ، ولم يضم لذلك كون ذلك فعلاً لله دون غيره ، وهـٰذا غلط . « حامدي » (ص٣٢٨) .

الأوَّلُ : أنَّ دعواهُ كونَ الخارقِ يدلُّ علىٰ ثبوتِ الوحدانيةِ . . غيرُ صحيحٍ ، بلِ الذي يدلُّ عليهِ : التمانعُ الملزومُ لعجزِ الإلهينِ أو أحدِهما ، وغايةُ ما يحاولُ فيهِ أنْ يُقالَ[1] : التمانعُ لازمٌ لتعدُّدِ الإلهِ ، وعجزُ الإلهينِ لازمٌ للتمانعِ ؛ إذْ عجزُ أحدِهما يُوجِبُ عجزَ الآخرِ ؛ لتماثلِهما ، ثم يلزمُ مِنْ عجزِ الإلهينِ عدمُ وقوعِ هـٰذا الخارقِ ؛ لاستحالةِ أنْ يفعلَ مَنْ ليسَ بقادرٍ على الفعلِ ، وقد عرفتَ أنَّ لازمَ اللازمِ لازمٌ ؛ فإذاً كلَّما تعدَّدَ الإلهُ لزمَ ألا يقعَ هـٰذا الخارقُ ، بل ولا غيرُهُ مِنْ سائرِ الحوادثِ ، لـٰكنَّ التاليَ باطلٌ بمشاهدةِ وقوعِ هـٰذا الخارقِ ، فالمقدَّمُ ـ وهو تعدُّدُ الإلهِ ـ باطلٌ ، فالخارقُ علىٰ هـٰذا إنَّما يُستدَلُّ بهِ علىٰ إحدىٰ مُقدِّمتي الوحدانيَّةِ ، وهي الاستثنائيةُ ، لا أنَّهُ دليلٌ على الوحدانيةِ مستقلٌّ .

الثاني : موافقتُهُ علىٰ أنَّ دليلَ الوحدانيَّةِ والصدقِ معاً الخارقُ . . تسليمٌ منهُ أنَّ دليلَ الوحدانيَّةِ عقليٌّ ؛ إذْ ليسَتْ دلالةُ الخارقِ عليها سمعيةً بالقطعِ ، كيفَ وهو في محاولةِ تصحيحِ الاستدلالِ عليها بالسمعِ ؟! فصارَ في هـٰذا الجوابِ نظيرَ مَنِ اعتقدَ أنَّهُ يبني شيئاً وهو في الحقيقةِ يهدمُهُ .

الثالثُ : قولُهُ : (إنَّ ظهورَ الخارقِ يدلُّ على الصدقِ وعلىٰ ثبوتِ الوحدانيةِ معاً) إنْ أرادَ أنَّهُ يدلُّ عليهما مِنْ وجْهٍ واحدٍ . . فلا يخفىٰ

---

(١) الضمير في (فيه) راجع للخارق المفهوم من الكلام . « حامدي » (ص٣٢٩) .

فسادُهُ ، ويلزمُ منهُ أنَّ كلَّ مَنْ فهمَ وجْهَ دلالةِ المعجزةِ على النبوَّةِ . . فهمَ منهُ ثبوتَ الوحدانيةِ ، وبالعكسِ ، وهو واضحُ البطلانِ .

وإنْ أرادَ معَ اختلافِ الوجْهِ بطلَتِ المعيَّةُ التي ذكرَ ؛ لأنَّهُما حينئذٍ نظرانِ ، وقد تقرَّرَ أنَّ كلَّ نظرينِ فهما ضدَّانِ لا يجتمعانِ ، فالدورُ اللازمُ هنا إذاً لا يكونُ إلا دورَ تقدُّمٍ[(١)] ، لا دورَ معيَّةٍ كما اعتقدَ .

الرابعُ : أنَّ دورَ المعيَّةِ الذي اعتقدَهُ فيما بينَ الصدقِ وثبوتِ الوحدانيَّةِ . . لا يدفعُ على تقديرِ تسليمِهِ دورَ التقدُّمِ اللازمَ في الاستدلالِ على الوحدانيةِ بدليلِ السمعِ ، بل هو يحقِّقُهُ ؛ وذلكَ أنَّ ثبوتَ الوحدانيَّةِ إذا كانَ لا يتأخَّرُ عن معرفةِ صدْقِ النبيِّ للدورِ المعيِّ الذي بينَهما على ما ذكرَ . . وجبَ أنْ يتقدَّمَ على ما يتقدَّمُ عليهِ الصدقُ ، والصدقُ متقدِّمٌ على ثبوتِ دليلِ السمعِ المتقدِّمِ على ما يُستفادُ منهُ ، فيجبُ أنْ يكونَ ثبوتُ الوحدانيَّةِ كذلكَ مُتقدِّماً على دليلِ السمعِ ، بحيثُ لا يثبتُ الاستدلالُ بدليلٍ سمعيٍّ إلا بعدَ معرفةِ الوحدانيةِ ؛ ضرورةَ أنَّ الاستدلالَ بالدليلِ السمعيِّ مُتأخِّرٌ عنِ الصدقِ الموقوفِ على ثبوتِ الوحدانيَّةِ وقْفَ معيَّةٍ ، فلوِ استدلَّ على ثبوتِ الوحدانيَّةِ بدليلِ السمعِ . . لكانَتِ الوحدانيَّةُ مُتوقِّفةً على الدليلِ مُتأخِّرةً عنهُ ؛ ضرورةَ تأخُّرِ معرفةِ المدلولِ عن معرفةِ دليلِهِ ، لـٰكنَّهُ هو أيضاً مُتوقِّفٌ عليها مُتأخِّرٌ ؛ ضرورةَ تأخُّرِهِ عن دليلِهِ الذي لا يحصلُ إلا معَ

(١) لأن صدق الرسول وثبوت الوحدانية كلٌّ منهما مُتوقِّفٌ في تحققه على تقدم الآخر عليه . « حامدي » (ص٣٣٠) .

معرفةِ الوحدانيَّةِ ؛ وهو الصدقُ لما سلَّمَهُ المعترضُ مِنْ توقُّفِهِ عليها وقْفَ معيَّةٍ ، فقد لزمَ مِنَ الاستدلالِ على الوحدانيَّةِ بدليلِ السمعِ الدورُ المستحيلُ ، وهو دورُ التقدُّمِ ضرورةً ، وإنْ سُلِّمَ لهُ دورُ المعيَّةِ فيما ذكرَ ، واللهُ أعلمُ ، وبهِ التوفيقُ سبحانَهُ[1] .

[دليلٌ آخرُ علىٰ ثبوتِ الوحدانيةِ لهُ تعالىٰ]

ويصحُّ أنْ يُستدَلَّ على الوحدانيةِ بما تقدَّمَ في وحدةِ الصفاتِ ؛ فنقولُ : يلزمُ مِنْ تعدُّدِ الإلهِ وجودُ ما لا نهايةَ لهُ عدداً إنْ تعدَّدَ بعددِ الممكناتِ ، أوِ الاحتياجُ إلىٰ مُخصِّصٍ إنْ وقفَ دونَ ذلكَ ، وكلاهما محالٌ .

هـٰذا دليلٌ آخرُ على الوحدانيَّةِ ، وقد تقدَّمَ نظيرُهُ في الاستدلالِ علىٰ وحدةِ الصفاتِ .

وبيانُهُ أنْ نقولَ : لو تعدَّدَ الإلهُ لم يخلُ : إمَّا أنْ يتعدَّدَ بعددِ الممكناتِ أو لا ، والملازمةُ ظاهرةٌ ، والقسمُ الأوَّلُ مِنْ قسمي التالي محالٌ ؛ لما فيهِ مِنْ وجودِ ما لا نهايةَ لعددِهِ ، والقسمُ الثاني محالٌ ؛ لما يستلزمُ مِنَ الجوازِ والحدوثِ لتلكَ الآلهةِ ؛ لافتقارِ وجودِها علىٰ عددِها المخصوصِ دونَ غيرِهِ مِنَ الأعدادِ المتساويةِ عقلاً بالنسبةِ إليها

---

(١) في هامش (ب) : (بلغ) .

إلىٰ فاعلٍ مختارٍ ، وإلا لزمَ ترجيحُ أحدِ المتساويينِ بلا مُرجِّحٍ .

لا يُقالُ : يلزمُ مثلُهُ في الواحدِ ؛ لأنَّ وجودَهُ علىٰ ذلكَ دونَ تعدُّدٍ يفتقرُ إلىٰ مُخصِّصٍ .

لأنَّا نقولُ : قامَ البرهانُ علىٰ أنَّ الإلهَ واجبُ الوجودِ ، ولا يتحقَّقُ الوجودُ دونَ ذاتٍ واحدةٍ ، فوجبَتِ الذاتُ الواحدةُ لذلكَ ، أمَّا الزائدُ فمستغنىً عنهُ ، فنسبةُ الأعدادِ فيهِ مستويةٌ ، فلو جازَ عددٌ منها لجازَ غيرُهُ ، ولا يمكنُ وجودُ جميعِها لعدمِ تناهيها ، وتخصيصُ جائزٍ منها بالوجودِ بدلاً عن غيرِهِ يفتقرُ إلىٰ فاعلٍ مختارٍ .

فإنْ قلتَ : ما المانعُ أنْ يُقالَ بجوازِ تعدُّدِ الإلهِ بعددِ الممكناتِ ؟ ولا يلزمُ منهُ وجودُ ما لا نهايةَ لهُ ؛ لأنَّا نقولُ : المرادُ بالممكناتِ ما سبقَ قضاءُ الآلهةِ بأنَّهُ يُوجَدُ ، لا كلُّ ما يفرضُهُ العقلُ مِنَ الممكناتِ وإنْ كانَ لا يُوجَدُ أصلاً .

قلتُ : يلزمُ مِنْ قصرِ عددِ الآلهةِ وقُدَرِهِم وإراداتِهم علىٰ ما يُوجَدُ مِنَ الممكناتِ دونَ ما لا يُوجَدُ منها.. انقلابُ الحقائقِ ؛ وهو عَوْدُ الممكناتِ التي لا تُوجَدُ مستحيلةً ؛ إذْ لا يصحُّ الحكمُ بإمكانِ وجودٍ معَ الحكمِ باستحالةِ وجودِ صانعِهِ ، **علىٰ أنَّ ما يُوجَدُ مِنَ الممكناتِ لا نهايةَ لهُ أيضاً** ؛ أعني : باعتبارِ عدمِ الانقطاعِ ، لا أنَّ لجميعِها في الوجودِ الاجتماعَ[1] ، ولا شكَّ أنَّ هٰذا النوعَ مِنْ عدمِ النهايةِ ممكنٌ عقلاً ، موجودٌ شرعاً ؛ بدليلِ نعيمِ أهلِ الجنةِ وعذابِ أهلِ النارِ ،

(١) أي : وأنها لا تقف علىٰ حدٍّ . « حامدي » (ص٣٣٣) .

فيلزمُ إذا وُجِدَ لكلٍّ واحدٍ منها إلـهٌ أنْ يدخلَ في الوجودِ مِنْ عددِ الآلهةِ ما لا نهايةَ لهُ ، وعدمُ النهايةِ اللازمُ في الآلهةِ هو النوعُ المستحيلُ منهُ[1] ؛ لأنَّهُ يجبُ أنْ يكونَ بحسَبِ الاجتماعِ ، لا بحسَبِ عدمِ الانقطاعِ كما في الممكناتِ المذكورةِ ؛ لوجوبِ قدمِ الإلهِ ، فيستحيلُ أنْ يتأخَّرَ في هـٰذا الفَرْضِ بعضُ الآلهةِ علىٰ بعضٍ ، وباللهِ التوفيقُ[2] .

فصلٌ
في تفرّده سبحانه بإيجاد جميع الأفعال، وأن لا فعل لسواه

وبهـٰذا الدليلِ بعينِهِ ـ أعني : دليلَ التمانعِ ـ نستدلُّ علىٰ أنَّهُ جلَّ وعلا هو الموجدُ لأفعالِ العبادِ ، ولا تأثيرَ لقُدَرِهِمُ الحادثةِ فيها ، بل هي موجودةٌ مقارنةٌ لها .

يعني : أنَّ الدليلَ علىٰ ردِّ مذهبِ القدريةِ القائلينَ بأنَّ القدرةَ الحادثةَ للعبادِ هي المؤثِّرةُ في أفعالِهم علىٰ وَفْقِ اختيارِهم ، ولا تأثيرَ للقدرةِ القديمةِ أصلاً في تلكَ الأفعالِ الاختياريَّةِ ، ولا جريانَ لها علىٰ وَفْقِ إرادتِهِ ، جلَّ وتعالىٰ عمَّا يقولُ الظالمونَ علوّاً كبيراً . . هو دليلُ التمانعِ السابقِ .

ووجهُهُ : أنَّ اللازمَ فيهِ في تعدُّدِ الآلهةِ ثبوتُ العجزِ للإلهِ عندَ عدمِ نفوذِ إرادتِهِ ، وذلكَ بعينِهِ لازمٌ في مذهبِ القدريَّةِ ؛ فإنَّهم جعلوا تعلُّقَ

---

(١) أي : من عدم النهاية اللازم في الآلهة . « حامدي » (ص٣٣٣) .
(٢) في هامش (ب) : (بلغ) .

قدرةِ العبدِ وإرادتِهِ بالفعلِ مانعةً مِنْ تعلُّقِ قدرةِ اللهِ تعالىٰ وإرادتِهِ بذلكَ الفعلِ ، معَ القطعِ بأنَّ ذلكَ الفعلَ مِنْ جملةِ الممكناتِ التي قامَ البرهانُ القطعيُّ علىٰ وجوبِ تعلُّقِ قدرةِ اللهِ تعالىٰ وإرادتِهِ بوصفِ العمومِ بجميعِها .

فصارَ إذاً هـٰذا الفعلُ قد توجَّهَتْ نحوَهُ قدرةُ العبدِ وقدرةُ مولانا جلَّ وعلا ، وإرادةُ العبدِ وإرادةُ مولانا سبحانَهُ وتعالىٰ ؛ لما عرفْتَ مِنْ عمومِ تعلُّقِ قدرتِهِ تعالىٰ وإرادتِهِ ، ثم زعمَتِ القدريَّةُ مجوسُ هـٰذهِ الأمَّةِ[1] : أنَّ الذي نفذَ وأثَّرَ في الفعلِ ـ والحالةُ هـٰذهِ ـ إنَّما هو أضعفُ القدرتينِ وأضعفُ الإرادتينِ ؛ وهما قدرةُ العبدِ الفقيرِ الحقيرِ وإرادتُهُ ! وهل هـٰذا القولُ الشنيعُ إلا قولٌ بإثباتِ الشريكِ لهَ تعالىٰ ، ووَسْمٌ لهُ بنقيصةِ العجزِ وغلبةِ الغيرِ لهُ ؟!

وإذا كانَ عجْزُ الإلهِ بتقديرِ نفوذِ إرادةِ إلـٰهٍ آخرَ يماثلُهُ قادحاً في أُلوهيَّتِهِ ، وموجباً لنقصِهِ وعدمِ ذاتِهِ[2] . . فكيفَ بعجزِهِ لنفوذِ قدرةِ عبدِهِ وإرادتِهِ ؟!

---

(١) سمَّاهم بذلك للحديث الذي رواه أبو داود (٤٦٩١) عن سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً : « القدريةُ مجوسُ هـٰذهِ الأمةِ ، إن مرضوا فلا تعودوهم ، وإن ماتوا فلا تشهدوهم » ، وهو أثرٌ مُتكلَّمٌ فيه . انظر « فيض القدير » (٢/ ٥٢٠) .

(٢) أي : من حيث هو إلـٰه ؛ لأن وجود ذاته وهو إلـٰه مع كونه عاجزاً مغلوباً ناقصاً . . محالٌ ، ما وجود الذات عارياً عن وصف الألوهية . . فلا يمتنع . « حامدي » (ص٣٣٥) .

ولا ينفعُهم ما يجيبونَ بهِ مِنْ عدمِ لزومِ عجزِهِ تعالىٰ عن ذلكَ الفعلِ الذي أوجدَهُ عبدُهُ ؛ قالوا : لأنَّهُ تعالىٰ قادرٌ أنْ يُوجِدَ ذلكَ الفعلَ ؛ بأنْ يسلبَ عبدَهُ القدرةَ عليهِ والإرادةَ لهُ ، ويلجئَهُ إلى الفعلِ كما يفعلُ بالمرتعشِ ونحوِهِ ؛ **لأنَّا نقولُ** : عجزُ الإلهِ وكونُهُ مغلوباً علىٰ إيجادِ ممكنٍ ما . . يستحيلُ مطلقاً ، وهـٰذا الجوابُ منهمُ اقتضىٰ أنَّهُ تعالىٰ لا يتمكَّنُ مِنْ إيجادِ فعلِ العبدِ إلا عندَ عدمِ قدرةِ العبدِ وإرادتِهِ ، أمَّا معَ وجودِهما فإنَّ ذلكَ الفعلَ الممكنَ يتعاصىٰ عليهِ ، ولا يتمكَّنُ مِنْ إيجادِهِ ، وتغلبُهُ عليهِ قدرةُ العبدِ وإرادتُهُ !

فما أشبهَ ضلالَهم هـٰذا بمَنْ يصفُ إنساناً بقوَّةٍ عظيمةٍ لا يغلبُهُ معَها أحدٌ ، ولذلك الإنسانِ عبيدٌ ، ويقولُ : إنَّ ذلكَ السيِّدَ القويَّ في غايةٍ لا يغلبُ واحداً مِنْ أولئكَ العبيدِ إلا إذا احتالَ عليهِ ؛ بأنْ يسلبَهُ أسبابَ القوَّةِ مِنَ الأكلِ ونحوِهِ حتىٰ لا تكونَ للعبدِ قدرةٌ أصلاً ، أمَّا إذا مكَّنَهُ مِنَ الاتصافِ بقدرةٍ ، وإنْ كانَتْ أضعفَ بكثيرٍ مِنْ قدرتِهِ . . لم يقدرْ أنْ يفعلَ معَهُ فعلاً تتوجَّهُ إليهِ قدرةُ ذلكَ العبدِ وإرادتُهُ ، وصارَتْ قدرةُ ذلكَ العبدِ وإرادتُهُ تغلبانِ قدرةَ سيِّدِهِ الموصوفِ بغايةِ القوَّةِ ! هـٰذا نظيرُ ما تخيَّلوهُ مِنَ الجوابِ ، فنعوذُ باللهِ مِنَ الخِذلانِ ، وأنْ تلعبَ بعقولِنا التوهُّماتُ والشيطانُ .

علىٰ أنَّ جوابَهمُ المذكورَ لا يستقيمُ علىٰ أصلِهمُ الفاسدِ مِنْ وجوبِ مراعاةِ الصلاحِ والأصلحِ عليهِ تعالىٰ ، وأنَّهُ يستحيلُ في حقِّهِ تعالىٰ أنْ يسلبَ العبدَ القدرةَ التي خلقَ لهُ بعدَ أنْ كلَّفَهُ ، بلْ يجبُ أنْ يمدَّهُ بما تتيسَّرُ بهِ عليهِ الأفعالُ .

وإذا عرفتَ هـٰذا عرفتَ أنَّ الصوابَ ما قالَهُ أهلُ السنَّةِ ، ودلَّ عليهِ ظاهرُ الكتابِ والحديثِ ، وأجمعَ عليهِ السلفُ الصالحُ قبلَ ظهورِ البدعِ ؛ **مِنْ أنَّ اللهَ تعالىٰ هو الخالقُ بالاختيارِ لكلِّ ممكنٍ يبرزُ إلى الوجودِ ، ذاتاً كانَ أو قولاً لها أو فعلاً** ، لا يشاركُهُ تعالىٰ في ملكِ جميعِ الممكناتِ شيءٌ أيَّ شيءٍ كانَ ، **وأنَّ التأثيرَ وإيجادَ الممكناتِ خاصِّيَّةٌ مِنْ خواصِّهِ تعالىٰ** ، يستحيلُ ثبوتُهما لغيرِهِ ، قالَ تعالىٰ : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ [القمر : ٤٩] ، وقالَ تعالىٰ : ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات : ٩٦] إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنَ الظواهرِ التي لا تنحصرُ .

[ما نُقِلَ عن إمامِ الحرمينِ في تأثيرِ القدرةِ الحادثةِ ، وكذا ما نُقِلَ عنِ القاضي والأستاذِ]

وما نُقِلَ عن إمامِ الحرمينِ مِنْ أنَّ لهُ قولاً بأنَّ القدرةَ الحادثةَ تُؤثِّرُ في الأفعالِ(١) ، لـٰكنْ لا علىٰ سبيلِ الاستقلالِ كما تقولُ القدريَّةُ ، بل علىٰ أقدارٍ قدَّرَها اللهُ تعالىٰ(٢) . . **فهو قولٌ مرغوبٌ عنهُ ، لا يصحُّ القولُ**

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٤٣٩) ، و« أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية » (ص٣١١) ، وما نُقل عن إمام الحرمين مخالفٌ لما دوَّنه في عموم كتبه ، وانظر (ص ٤٥٠) .

(٢) وإليها الإشارة بقوله تعالىٰ : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ [القمر : ٤٩] ، وعليه حمل الخلْق على التقدير ، علىٰ حدِّ قول زهير بن أبي سلمىٰ : (من الكامل)

فـلأنــتَ تفـري مــا خلقــتَ وبعــ ـــضُ القـومِ يخلـقُ ثـم لا يفـري

وهـٰذا تخصيص يفتقر لمخصص ، قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٧٨) : (علىٰ أن هـٰذا القول إثبات جبر أيضاً ؛ =

بهِ ، **ولا تقليدُهُ في ذلكَ إنْ صحَّ عنهُ** ؛ لفسادِهِ قطعاً ، وعدمِ جريِهِ على السنَّةِ عقلاً ونقلاً ؛ لأنَّ القدرةَ الحادثةَ علىٰ مقتضىٰ هـٰذا القولِ : إمَّا أنْ يكونَ مِنْ صفةِ نفسِها إيجادُ الفعلِ الذي تتعلَّقُ بهِ أو لا ؛ فإنْ كانَ الأوَّلُ لزمَ عندَ تعلُّقِها بالفعلِ إمَّا سلبُ صفتِها النفسيَّةِ إنْ لم تُؤثِّرْ في الفعلِ ، وكانَ الموجدُ لهُ هو اللهَ تعالىٰ ، أو غلبتُها لقدرتِهِ تعالىٰ إنْ كانَتْ هي التي أثَّرَتْ في الفعلِ ، وفرضنا أنَّ اللهَ تعالىٰ أرادَ أنْ يُوجِدَ ذلكَ الفعلَ بقدرتِهِ ، وكلا الأمرينِ محالٌ[١] .

ولا يدفعُ محذورَ ما لزمَ مِنَ العجزِ والغلبةِ في الثاني . . قولُهُ : (إنَّ تأثيرَها إنَّما هو علىٰ وَفْقِ إرادتِهِ تعالىٰ) لأنَّ التأثيرَ إذا قُدِّرَ أنَّهُ صفةٌ نفسيَّةٌ للقدرةِ الحادثةِ . . لم يمكنْ أنْ يتوقَّفَ ثبوتُهُ لها علىٰ شيءٍ أصلاً[٢] ، وإنْ كانَ الثاني ـ وهو أنَّ التأثيرَ ليسَ صفةً نفسيَّةً للقدرةِ الحادثةِ ـ لزمَ أنْ تفتقرَ إلىٰ معنىً يقومُ بها ويُوجِبُ لها التأثيرَ ، وننقلُ حينَئذٍ الكلامَ إلىٰ ذلكَ المعنى الذي أوجبَ لها التأثيرَ : هل ذلكَ أيضاً مِنْ صفةِ نفسِهِ ، أو لمعنىً قامَ بهِ ؟ ويلزمُ التسلسلُ ، وقيامُ المعنىٰ بالمعنىٰ .

وكذا أيضاً لا يخفىٰ فسادُ ما نُقِلَ عنِ القاضي والأستاذِ : أنَّ القدرةَ

= لأنه يتعذر عليه الفعل ما لم يخصصه البارئ تعالىٰ له) .

(١) أي : اللازمين ؛ وهما سلب الصفة والغلبة ، والأقعد أن لو عبَّر باللازمين مكان الأمرين . « عكاري » (ق ٢٦٤) .

(٢) يعني : إن كان التأثير صفة نفسية للقدرة الحادثة ، والنفسية لا تتخلف . . لزم غلبة إرادة القديم تعالىٰ .

الحادثةَ تُؤثِّرُ في أخصِّ وصْفِ الفعلِ[1] ، لا في وجودِهِ[2] ، إلا أنَّ القاضيَ يقولُ : إنَّ أخصَّ وصْفِ الفعلِ حالٌ ، والأستاذَ ينفي الأحوالَ ، ويقولُ : إنَّ أخصَّ وصْفِ الفعلِ وجْهٌ واعتبارٌ .

واختارَ الشَّهْرَسْتانيُّ مذهبَ القاضي ، وفرَّقَ بينَ وجهيِ الاختراعِ والكسبِ : بأنَّ الحركةَ مِنْ حيثُ هي حركةٌ تُنسَبُ إلىٰ فعلِ اللهِ تعالىٰ إيجاداً واختراعاً ، ويلزمُ مِنْ ذلكَ علمُهُ بها مِنْ جميعِ وجوهِها ، وأنَّهُ لا يفعلُ في ذاتِهِ ولا يتَّصفُ بها اتصافَ قيامٍ ، فلا تُضافُ إليهِ مِنَ العبدِ مِنْ حيثُ خصوصُها[3] ، فيُقالُ : أوجدَها وأحدَثها ، ولا يُقالُ : إنَّهُ مُتحرِّكٌ بها ، وتُنسَبُ إلى العبدِ مِنْ حيثُ خصوصُها ؛ وهو كونُ تلكَ الصفةِ صلاةً أو غصباً أو سرقةً ، ولا تأثيرَ لقدرةِ العبدِ إلا في ذلكَ الوجهِ ، ولا يُشترَطُ علمُهُ بالفعلِ مِنْ كلِّ وجهٍ ، وذاتُهُ محلُّ فعلِهِ وكسبِهِ ، وتكونُ صفةً لهُ ، فيُقالُ : إنَّهُ مُتحرِّكٌ وساكنٌ ومُصلٍّ وغاصبٌ ، وإنِ اتصلَ بهِ أمرٌ فوقعَ علىٰ موافقتِهِ . . سُمِّيَ طاعةً وعبادةً ، وإنِ اتصلَ بهِ نهْيٌ فوقعَ علىٰ خلافِهِ . . سُمِّيَ معصيةً وجريمةً ، وذلكَ الوجهُ هو المكلَّفُ بهِ ، وهو الذي توجَّهَ الخطابُ بهِ ، فقيلَ : صلِّ ، ولا تسرقْ ، ولا تغصبْ ، وهو المقابَلُ بالثوابِ والعقابِ ، والمدحِ والذمِّ ، لا مِنْ حيثُ إنَّهُ موجودٌ ؛

---

(١) مثلاً إذا اعتبرت فعل الصلاة فأخصُّ وصفه كونه صلاة . « عكاري » (ق ٢٦٥) .

(٢) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٤٣٥) .

(٣) قوله : (من العبد) أي : حال كونها كائنة من العبد . « حامدي » (ص٣٣٨) .

فإنَّ ذلكَ الوجهَ لا تختلفُ فيهِ الأفعالُ[1] .

وقالَ : وهـٰذا أعدلُ مِنْ قولِ المعتزلةِ ؛ فإنَّهم أثبتوا الأشياءَ علىٰ حقائقِها في العدمِ ، والفاعلُ لا يفعلُ فيها غيرَ الوجودِ عندَهم ، وهي حالٌ لا يختلفُ معقولُها باختلافِ الحقائقِ[2] ، والتكليفُ لم يتوجَّهْ بطلبِ تلكَ الحالِ ، بل الخصوصياتِ ، وباعتبارِها حسُنَتِ الأفعالُ وقبُحَتْ ، وعلىٰ تلكَ الخصوصيةِ وردَ المدحُ والذمُّ ، فما توجَّهَ بهِ التكليفُ غيرُ مقدورٍ للعبدِ عندَهم ، والذي يَقدِرُ عليهِ لم يتوجَّهْ بهِ التكليفُ ، بخلافِ ما ذهبَ إليهِ القاضي ، فكانَ ما صارَ إليهِ مطابقاً للقضايا العقليَّةِ والشرعيَّةِ معاً .

قالَ شرفُ الدينِ بنُ التِّلِمْسانيِّ : (وما ذكروهُ وإنْ كانَ فيهِ خروجٌ عن تشنيعاتِ المعتزلةِ[3] ، وعن إلزامِ التكليفِ بالمحالِ ؛ بتقديرِ ألا يكونَ لقدرةِ العبدِ تأثيرٌ ألبتةَ ، كما صارَ إليهِ الأشعريُّ ومَنْ وافقَهُ ؛ حيثُ قالوا للأشعريَّةِ : إنَّ حاصلَ التكليفِ يكونُ علىٰ هـٰذا التقديرِ : افعلْ يا مَنْ لا فعلَ له ، وافعلْ ما أنا فاعلُهُ . . إلا أنَّهُ ضعيفٌ ؛ فإنَّ معتمدَ القاضي وأصحابِهِ في نسبةِ سائرِ الممكناتِ إلى اللهِ تعالىٰ إمكانُها ؛ فليسَ تخصيصُ بعضِها بأَولىٰ مِنْ بعضٍ[4] ، وذلكَ يطردُ

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٤٣٥) .

(٢) أي : لا يختلف معناها ؛ وهو إبراز المعدوم وإظهاره لخارج العيان . « حامدي » (ص٣٣٩) .

(٣) يعني : الواقعة منهم على الأشاعرة ، وكذا الإلزام للأشاعرة الآتي .

(٤) العلة في التأثير الإمكانُ ، والإمكان يتحقق في جهة العموم وفي جهة =

فيما أضافوهُ للعبدِ ؛ فإنَّ هـٰذا الوجهَ إمَّا أنْ يكونَ ممكناً أو لا ، **فإنْ كانَ ممكناً وجبَ إضافتُهُ إلىٰ قدرةِ اللهِ تعالىٰ ، وإنْ لم يكنْ ممكناً امتنعَ نسبتُهُ إلىٰ قدرةٍ ما .**

وما فرُّوا عنهُ مِنَ الجبرِ لازمٌ لهم[1] ؛ لأنَّ تلكَ الحالَ لا يُتصوَّرُ القصدُ إلىٰ إيجادِها علىٰ حيالِها ، فلا يتأتَّىٰ مِنَ العبدِ فعلُها ما لم يفعلِ اللهُ تعالىٰ تلكَ الذاتَ ، **ومتىٰ فعلَ الذاتَ فلا يُتصوَّرُ مِنَ العبدِ تركُها علىٰ زعمِهم** ، فكانَ الجبرُ لازماً لهم .

وهـٰذا على الأستاذِ أشدُّ إلزاماً ؛ فإنَّ الوجْهَ والاعتبارَ يكونُ في العقلِ ، فكيفَ يصحُّ توجُّهُ القصدِ إلىٰ فعلِ ما ليسَ لهُ وجودٌ في الخارجِ ؟!) انتهىٰ[2] .

[الحاصلُ في القدرةِ الحادثةِ خمسةُ أقوالٍ]

قلتُ : والحاصلُ : أنَّ الأقوالَ في هـٰذهِ المسألةِ خمسةٌ :

قولُ الأشعريِّ ومَنْ تابعَهُ ـ وهو الذي دلَّ عليهِ الكتابُ والسنَّةُ ، وأجمعَ عليهِ سلفُ الأمَّةِ ـ : أنَّ قدرةَ العبدِ لا تأثيرَ لها ألبتةَ ، وإنَّما هي مقارنةٌ لمقدورِها فقطْ .

= الخصوص ، فمقتضاه : تأثير قدرته تعالىٰ في الجهتين ، وحينئذ فليس تخصيصُ بعضها الذي هو الوجود في إسناده إليه تعالىٰ بأولىٰ من بعضٍ الذي هو أخصُّ وصفِ الفعل في عدم إسناده له تعالىٰ . « حامدي » (ص٣٤٠) .

(١) يعني : القاضي وأصحابه . « حامدي » (ص٣٤٠) ، وانظر « الإرشاد » (ص٢٠٣) .

(٢) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٤٣٨) .

والثاني : **القولُ الذي حُكِيَ عنِ الإمامِ**[1] : **أنَّ القدرةَ الحادثةَ تُؤثِّرُ في وجود الفعلِ علىٰ أقدارٍ قدَّرَها البارئُ تعالىٰ** .

والثالثُ : **قولُ القاضي ومَنْ تابعَهُ** : **أنَّها تؤثِّرُ في أخصِّ وصفِ الفعلِ ، لا في وجودِهِ** .

والرابعُ : **مذهبُ الجبريَّةِ** : **أنَّهُ لا قدرةَ أصلاً ، وإنَّما المخلوقُ للعبدِ المقدورُ فقطْ ؛ كالحركةِ والسكونِ مثلاً ، ولا زيادةَ عليهِ أصلاً ، وساوَوا بينَ المضطرِّ كالمرتعشِ وبينَ المختارِ** .

والخامسُ : **مذهبُ القدريَّةِ مجوسِ هـٰذهِ الأمَّةِ** : **أنَّ القدرةَ الحادثةَ تُؤثِّرُ في وجودِ الفعلِ علىٰ سبيلِ الاستقلالِ** .

وهـٰذهِ الأقوالُ كلُّها باطلةٌ ما عدا الأوَّلَ ، وإيَّاهُ اعتمدتُ في هـٰذهِ العقيدةِ ، **وهو الحقُّ الذي لا شكَّ فيهِ** ، وأنا أعجبُ مِنَ القولِ الذي نُقِلَ عنِ الإمامِ كيفَ يصحُّ أنْ يقولَهُ معَ ما أكثرَ في « الإرشادِ » وغيرِهِ مِنَ الأدلَّةِ لتصحيحِ المذهبِ الحقِّ ؛ وهو مذهبُ الأشعريِّ ، ومبالغتِهِ في النكيرِ والتضليلِ لمَنْ يعتقدُ أنَّ للقدرةِ الحادثةِ تأثيراً ما ، وكذا ما نُقِلَ عنِ القاضي والأستاذِ معَ ما لهما في تواليفِهما ممَّا يُضادُّهُ !

---

(١) والمراد بالإمام هنا : إمام الحرمين ، وهـٰذا القول نعته العلامة ابن التلمساني في « شرح المعالم » (ص٤٣٩) أنه كان في آخر أمره ، قال العلامة الحامدي في « حواشيه علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٣٤٠) : (الذي ذكره غيره ـ كالسعد في « المقاصد » ، والعضد في « المواقف » ـ : أن الإمام يقول : إن الفعل حاصل بمجموع القدرتين الحادثة والقديمة ، فالقدرة الحادثة عنده جزء مؤثر ، لا أنها مؤثرة استقلالاً ، فلعل له قولين) ، وقوله هـٰذا قريب من مذهب الماتريدية .

[تنزيهُ الأئمَّةِ المحققينَ عنْ مثلِ هـٰذهِ الأقوالِ الضعيفةِ الهالكةِ]

وبالجملةِ : فالذي أقطعُ بهِ مِنْ غيرِ تردُّدٍ : تنزُّهُ هـٰؤلاءِ الأئمَّةِ عمَّا نُقِلَ عنهم ، **ولعلَّ ذلكَ إنَّما صدرَ عنهم في مناظرةٍ جدليَّةٍ لإفحامِ خصمٍ قويَتْ منافرتُهُ للحقِّ** ، فاحتالوا لسوقِهِ إلى الحقِّ بتدريجٍ ، ولهـٰذا قالَ المشايخُ : **لا يُنقَلُ عنِ العالمِ ويُجعَلَ مذهباً لهُ ما يصدرُ عنهُ علىٰ سبيلِ البحثِ** .

وقد قالَ الشريفُ في « شرحِ الأسرارِ العقليَّةِ » نحوَ هـٰذا ؛ قالَ : (ما يُنسَبُ للقاضي والأستاذِ ـ يعني : مِنْ كونِ القدرةِ الحادثةِ تُؤثِّرِ في الحالِ ـ إنَّما صدرَ منهما ذلكَ علىٰ وجْهِ المناظرةِ للخصومِ ، وإلا فحاشى القاضيَ والأستاذَ أنْ يعتقدا أثراً لغيرِ القدرةِ القديمةِ ، كيفَ وقد نقلَ الإجماعَ في مواضعَ مِنْ كُتُبِهِ علىٰ كفْرِ مَنْ نسبَ الاختراعَ لغيرِ اللهِ تعالىٰ[1] ، ونقلَ أيضاً إجماعَ الأمَّةِ علىٰ كفرِ مَنْ لم يقلْ بعمومِ صفاتِ الباريْ تعالىٰ ؟!)[2] .

---

(١) انظر له « رسالة الحرة » المعروفة بـ« الإنصاف » (ص١٤٣) .

(٢) شرح الأسرار العقلية (ص٣١٧) . قال العلامة الشيخ حسن العطار في « حاشيته علىٰ شرح جمع الجوامع » (٢/ ٤٦٩) : (ولـٰكن هـٰذه الأقوال قد نقلها كثير من المحققين في كتبهم عنهم واشتهرت ، وقد نقلها صاحب « نهاية الأقدام » عن أربابها واحتج علىٰ صحتها ، وفي « الشامل » لإمام الحرمين التصريح بما نسب إليه ، وما قاله الشيخ السنوسي حسن ظن منه) ، وأنت ترىٰ أنه مع حسن ظنه قد تبع العلامة الشريف الإدريسي ، ثم إنه سيسلم هـٰذا القول وسيرد عليه .

قلتُ : وإذا قالَ هـٰذا في مقالةِ القاضي والأستاذِ معَ خفَّتِها بالنسبةِ إلىٰ ما نقلَ عن إمامِ الحرمينِ . . فكيفَ بتلكَ المقالةِ الشنيعةِ التي نُقِلَتْ عنِ الإمامِ ممَّا لا يرضىٰ أنْ يقولَها مَنْ هو أدنىٰ منهُ علماً وديناً بمراتبَ كثيرةٍ ؟!

ولقدِ ابتُلينا بأقوالٍ باطلةٍ تُنسَبُ لأئمَّةِ السنَّةِ ، واللهُ تعالىٰ يعلمُ هل صدرَتْ منهم أم لا ، وعلىٰ تقديرِ صدورِها فعلىٰ أيِّ وجْهٍ صدرَتْ[1] ، وهو سبحانَهُ حسيبُ مَنْ ينقلُ مثلَ هـٰذهِ الأقوالِ الفاسدةِ علىٰ وجْهٍ يتراخىٰ في بيانِ فسادِها أو دفعِها عمَّنْ لا تليقُ بهِ إنْ أمكنَهُ ذلكَ ، وباللهِ التوفيقُ .

[الردُّ على الجبريةِ بإثباتِ القدرةِ الحادثةِ]

وإنَّما قلنا بوجودِ قُدَرٍ مقارنةٍ ؛ لما نجدُهُ مِنَ الفرقِ الضروريِّ بينَ حركةِ الاضطرارِ وحركةِ الاختيارِ .

أمَّا مقارنةُ القدرةِ الحادثةِ لمقدورِها فهو الذي عليهِ إمامُ الحرمينِ ، ونصَّ عليهِ كثيرٌ مِنْ أئمَّةِ السنَّةِ ، وهـٰذا الحكمُ ليسَ ثابتاً لها مِنْ حيثُ كونُها قدرةً ، بل مِنْ حيث إنَّها عرضٌ ، ومِنْ أحكامِ العرضِ : انعدامُهُ

---

(١) أي : هل صدرت علىٰ أنها مذهب لهم ، أو علىٰ وجه الرد على الخصم . « حامدي » (ص٣٤٢) .

عقيبَ زمنِ وجودِهِ ، واستحالةُ بقائِهِ زمنينِ .

وإذا ثبتَ استحالةُ بقائِها لزمَ مِنْ ذلكَ استحالةُ تقدُّمِها ؛ إذْ لو تقدَّمَتْ لعُدِمَتْ حالَ وجودِ المقدورِ ، فيكونُ مقدوراً بقدرةٍ معدومةٍ ، وذلكَ محالٌ .

وتقريرُ ذلكَ : أنَّهُ إذا عُدِمَتِ القدرةُ جازَ وجودُ ضدِّها؛ وهو العجزُ، فيلزمُ كونُهُ مقدوراً حالَ وجودِ العجزِ ، والعجزُ يستدعي معجوزاً عنهُ ، فيقعُ الشيءُ في حالِ وقوعِهِ مقدوراً معجوزاً عنهُ ! وذلكَ محالٌ .

قال المقترَحُ : (وهـٰذا عندي فيهِ نظرٌ ؛ مِنْ حيثُ إنَّ امتناعَ التقدُّمِ إذا لم يكنْ مأخوذاً إلا مِنْ حيثُ استحالةُ بقائِها ، فالقدرةُ في التحقيقِ ليسَتْ علَّةً لوجودِ المقدورِ ولا مُؤثِّرةً فيهِ ، فإذا لم يكنْ مِنْ حكمِها وجودُ المقدورِ فيجوزُ وجودُها قبلَ وقوعِ المقدورِ وتُعدَمُ ويُوجَدُ مثلُها ، فالمقارنةُ مُتعلِّقةٌ ، والسابقةُ مُتعلِّقةٌ .

ويصحُّ أنْ يُقالَ : كانَتْ تلكَ القدرةُ مُتعلِّقةً بهِ قبلَ عدمِها ، ثمَّ انتفَتْ فانتفىٰ تعلُّقُها ووُجِدَ مثلُها ، وهـٰذا كما لو علمَ إنسانٌ وجودَ زيدٍ غداً وقتَ طلوعِ الفجرِ مثلاً بإنباءِ صادقٍ ، ثم قدَّرْنا تجدُّدَ علمِهِ بوجودِهِ في الوقتِ المعلومِ إلىٰ حالةِ وجودِ المعلومِ في الوقتِ الذي أخبرَ عنهُ . فإنَّ المقارنَ مُتعلِّقٌ بالوجودِ ، والسابقَ مُتعلِّقٌ بالوجودِ في الزمنِ المخصوصِ ، فالمعلومُ مُتعلَّقٌ لهما ، وأحدُهما مُتقدِّمٌ والآخرُ مُتأخِّرٌ .

ولو قُدِّرَ وجودُ ضدِّ العلمِ ؛ مِنْ ذهولٍ أو غفلةٍ أو جهلٍ أو شكٍّ حالَ

وجودِ المعلومِ. . لكانَ مجهولاً بما قارنَهُ ، وقد كانَ متعلَّقاً لما سبقَ مِنَ العلمِ[1] .

فإنْ نُظِرَ إلىٰ أنَّهُ غيرُ مُتعلَّقٍ للعلمِ السابقِ في حالِ الوجودِ. . فكذلكَ المقدورُ ليسَ مُتعلَّقاً للقدرةِ السابقةِ حالةَ الوجودِ ، ولا يمنعُ هـٰذا تقدُّمُ وجودِها ، لا سيَّما علىٰ قولِ مَنْ يرىٰ أنَّها لا تُؤثِّرُ ، وإنَّما تتعلَّقُ بالمقدورِ تعلُّقاً لا علىٰ وجْهِ التأثيرِ ، كما نقولُ في تعلُّقِ العلمِ بالمعلومِ ، فأيُّ شيءٍ يمنعُ مِنْ تعلُّقِ القدرةِ ؟!

حتىٰ إنَّ الإنسانَ يُحِسُّ مِنْ نفسِهِ تفرقةً قبلَ الفعلِ بينَ يديهِ في حالِ رعشتِهِ، وبينَ يديهِ في حالِ سلامتِهِ ، وما ذاكَ إلا أنَّهُ وجدَ قبلَ الفعلِ صفةً مُتعلِّقةً بهِ، وإذا صحَّ أنَّ اللونَ تتجدَّدُ أمثالُهُ. . فالقدرةُ أيضاً تتجدَّدُ أمثالُها إلىٰ حالةِ وجودِ المقدورِ ، فتأمَّلوا ذلكَ يرحمْكمُ اللهُ تعالى) انتهىٰ[2] .

قولُهُ : (**لما نجدُهُ مِنَ الفرقِ الضروريِّ. . .**) إلىٰ آخرِهِ : هـٰذا دليلٌ علىٰ وجودِ القدرةِ الحادثةِ وإنْ كانَتْ لا تُؤثِّرُ ، ردّاً على الجبريَّةِ القائلينَ بنفْيِها ، وأنَّ الموجودَ المقدورُ فقطْ ، لا أنَّهُ دليلٌ علىٰ مقارنةِ تلكَ القدرةِ للمقدورِ ؛ فإنَّا لم نتعرَّضْ في العقيدةِ لدليلِها ، **ودليلُها** : ما قدَّمناهُ قبلُ ، وذكرنا ما للمقترَحِ فيهِ مِنَ النظرِ ، والنفسُ أميلُ إلىٰ ما ذكرَهُ المقترَحُ ، واللهُ أعلمُ .

---

(١) يعني : كان المعلوم متعلقاً لما سبق من العلم؛ أي : وكذلك القدرة ؛ فإنها إذا عدمت وطرأ مثلها ، ووجد المقدور مقارناً لذلك المثل. . لا يمنع ذلك من تعلق القدرة السابقة بذلك المقدور .

(٢) انظر « شرح الإرشاد » (ص٣٦٣) .

[دليلُ إثباتِ القدرةِ الحادثةِ]

وتقريرُ الدليلِ الذي أشرنا إليهِ لإثباتِ القدرةِ الحادثةِ : أنَّا نفرضُ حركتينِ مُتَّحدتينِ في الجهةِ والحيزِ[1] ، إلا أنَّ إحداهما ضروريةٌ والأخرىٰ مكتسبةٌ ، فلا شكَّ أنَّا نجدُ تفرقةً ضروريةً بينَ هاتينِ الحركتينِ ، ويبطلُ رجوعُ التفرقةِ إلىٰ نفسِ الحركتينِ ؛ لتماثلِهما ، وإلىٰ ذاتِ المتحرِّكِ ؛ لأنَّ معقولَها في الحالينِ واحدٌ[2] ، فتعيَّنَ أنْ ترجعَ التفرقةُ إلىٰ صفةٍ زائدةٍ في المتحرِّكِ .

ثم يبطلُ رجوعُها إلىٰ حالٍ ؛ لأنَّ الحالَ لا تطرأُ بمجرَّدِها على الجوهرِ ؛ لأنَّ الحالَ لا يصحُّ أنْ تُعقَلَ علىٰ حيالِها ، وإلا لزمَ أنْ تتميَّزَ بحالٍ أخرىٰ تقومُ بها ، ثم حالُ حالِها كذلكَ ، ويلزمُ التسلسلُ .

ويبطلُ رجوعُها إلىٰ صحَّةِ البنيةِ ؛ لأنَّها غيرُ مفقودةٍ في حالِ حركةِ الاضطرارِ ؛ وهي حالَ كونِ غيرِهِ مُحرِّكاً يدَهُ معَ وجدانِ التفرقةِ[3] .

---

(١) **أراد بالحيز** : الذاتَ ـ كزيد مثلاً ـ التي تقوم بها الحركة ، والفراغَ الحالَّ فيه العضوُ المتحرِّكُ ، **وبالجهات** : إحدى الجهات الستِّ ، وعبارة إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص٢١٥) : (العبد إذا ارتعدت يده ، ثم إنه حركها قصداً . . فإنه يفرِّق بين حالته في الحركة الضرورية وبين الحالة التي اختارها واكتسبها) ، وانظر « شرح الإرشاد » (ص٣٥٧) .

(٢) في هامش (أ ، ب) عند قوله : (معقولها) : (الضمير يعود علىٰ « ذات المتحرك ») .

(٣) ضمير (هي) عائد علىٰ حال حركة الاضطرار ، ووجه إتيانه بهـٰذا : أنه لما جرى الكلام علىٰ حركة الاضطرار وليست كحركة الاكتساب في كثرة الدوران . . ناسب الاعتناء بطرفها ببيان حالها . « عكاري » (ق ٢٧٤) ، =

فتعيَّنَ أنْ تكونَ تلكَ الصفةُ عرضاً ، ثم لا يخلو : إمَّا أنْ يكونَ ممَّا يُشترَطُ في ثبوتِهِ الحياةُ أو لا ، والثاني باطلٌ ؛ لأنَّهُ لا تعلُّقَ لهُ بالحركةِ ؛ كالألوانِ والطعومِ والروائحِ ، ولأنَّهُ مشتركٌ بينَ الحركتينِ ، والمشتركُ بينَ شيئينِ لا يُفرَّقُ بهِ بينَهما ، **فتعيَّنَ الأوَّلُ ؛ وهو ما يُشترَطُ في ثبوتِهِ الحياةُ** .

ثم يبطلُ كونُهُ علماً أو حياةً أو كلاماً[1] ؛ لوجودِ الكلِّ معَ ثبوتِ الحركتينِ ونفْيِهما ، ويبطلُ كونُهُ إرادةً ؛ لوجودِ التفرقةِ بينَ الحركتينِ حالَ الذهولِ ، **فتعيَّنَ أنْ يكونَ عَرَضاً لهُ نسبةٌ وتعلُّقٌ ما بالحركةِ ؛ وهو الذي سمَّيناهُ قدرةً** ، وإنِ اختلفنا نحنُ والمعتزلةُ في أنَّها مِنَ الصفاتِ المؤثِّرةِ أم لا ، معَ الاتفاقِ على أنَّها مِنَ الصفاتِ المتعلِّقةِ .

وتعبيرُنا في أصلِ العقيدةِ بـ (**حركةِ الاختيارِ**) معناهُ : الحركةُ التي مِنْ شأنِها أنْ يتعلَّقَ بها الاختيارُ ، وإلا فالفعلُ المكتسبُ قد يقعُ بغيرِ اختيارٍ ، وذلكَ حيثُ يقعُ معَ الذهولِ والغفلةِ ، ومعَ ذلكَ يحصلُ الفرقُ بينَهُ وبينَ حركةِ الاضطرارِ ، ولهذا لو عُبِّرَ في الحركةِ الثانيةِ بحركةِ الاكتسابِ بدلاً عن حركةِ الاختيارِ . لكانَ أحسنَ ، وعبارتُنا في

= وقوله : (وهي حال) يجوز في كلمة (حال) النصب على الحالية ، والرفع على الخبرية .

(١) في التعرض للحياة شيء ؛ لأنه لا معنىٰ لكون الحياة يشترط في ثبوتها الحياة ؛ لأن ذلك يؤدي إلى التسلسل ، وكأن ذكرها سبق قلم ، وهي داخلة في الثاني . « عكاري » (ق ٢٧٥) .

العقيدةِ هي عبارةُ إمامِ الحرمينِ في « الإرشادِ »[1] ، وانتقدَها عليهِ المقترَحُ بما أشرنا إليهِ[2] ، وجوابُهُ : أنَّ المرادَ ما فسَّرنا بهِ قبلُ ، وأيضاً فالردُّ على الجبريَّةِ حاصلٌ بكلِّ تفسيرٍ ؛ فإنَّهمُ ادَّعَوا عدمَ الفرقِ بينَ الأفعالِ عموماً ، فيناقضُهُ حصولُ الفرقِ بينَ بعضِها خصوصاً ؛ لأنَّ الكليَّةَ السالبةَ تناقضُها جزئيةٌ موجبةٌ ، واللهُ أعلمُ[3] .

* * *

---

(١) الإرشاد (ص٢١٥) .

(٢) انظر « شرح الإرشاد » (ص٣٥٧) .

(٣) في هامش (ب) : (بلغ) .

الكلامُ في الكسب

وعن تعلُّقِ هٰذهِ القدرةِ الحادثةِ بالمقدورِ مقارِنةً لهُ مِنْ غيرِ تأثيرٍ . . عبَّرَ أهلُ السنَّةِ رضيَ اللهُ عنهم بالكسبِ ؛ وهو مُتعلَّقُ التكليفِ الشرعيِّ ، وأمارةٌ على الثوابِ والعقابِ .

فبطلَ إذاً مذهبُ الجبرِ ؛ وهو إنكارُ القدرةِ الحادثةِ ؛ لما فيهِ مِنْ جَحْدِ الضرورةِ ، وإبطالِ محلِّ التكليفِ ، وأمارةِ الثوابِ والعقابِ ، ومِنْ هنا كانَ بدعةً ، ومذهبُ القدريَّةِ ؛ وهو كونُ العبدِ يخترعُ أفعالَهُ علىٰ وَفْقِ مرادِهِ بالقدرةِ التي خلقَ اللهُ تعالىٰ لهُ ؛ لما علمْتَ مِنْ دليلِ الوحدانيَّةِ ، واستحالةِ شريكٍ معَ اللهِ تعالىٰ أيّاً كانَ .

هٰذا تفسيرٌ للكسبِ الذي قالَ بهِ أهلُ السنَّةِ رضيَ اللهُ تعالىٰ عنهم ، وهو درجةٌ وسطىٰ بينَ مذهبيِ الجبريَّةِ والقدريَّةِ ، وكثيراً ما يتوهَّمُ مَنْ لا علمَ عندَهُ أنَّ معنى الكسبِ كونُ القدرةِ الحادثةِ لها تأثيرٌ ما ! وهٰذا التأثيرُ الذي يُفسِّرُ بهِ الجاهلُ معنى الكسبِ :

إنْ أرادَ : أنَّ القدرةَ الحادثةَ تُؤثِّرُ في حالِ الفعلِ كما يُحكىٰ عنِ القاضي والأستاذِ . . فقد تقدَّمَ فسادُ هٰذا القولِ ، وعدمُ جريانِهِ على

السنَّةِ ، وتقدَّمَ إنكارُ الشريفِ شارحِ « الأسرارِ العقليَّةِ » صدورَ هـٰذا القولِ مِنَ القاضي والأستاذِ[1] .

وإنْ أرادَ : أنَّها تؤثِّرُ في وجودِ المقدورِ ، لـٰكنْ بمشيئةِ اللهِ تعالىٰ لا على الاستقلالِ كما يُحكىٰ عن إمامِ الحرمينِ في آخرِ أمرِهِ . . فقد تقدَّمَ أيضاً فسادُ هـٰذا القولِ[2] ، وتشعُّبُهُ مِنْ مذهبِ القدريةِ مجوسِ هـٰذهِ الأمةِ ، والظنُّ بالإمامِ رضيَ اللهُ عنهُ أنَّهُ لا يرضىٰ بمثلِ هـٰذا القولِ ، وعلىٰ تقديرِ أنْ يكونَ صدرَ منهُ ـ ولا حولَ ولا قوَّةَ إلا باللهِ ـ فزلَّةُ العالمِ لا يجوزُ أنْ يُقلَّدَ فيها في الفروعِ ، فكيفَ بالعقائدِ أصولِ الدينِ ؟!

وإنْ أرادَ : أنَّ القدرةَ الحادثةَ خلقَها اللهُ تعالىٰ للعبدِ وملَّكَ لهُ أنْ يفعلَ المقدورَ بها كيفَ شاءَ علىٰ سبيلِ الاستقلالِ . . فهـٰذا عينُ مذهبِ القدريَّةِ مجوسِ هـٰذهِ الأمَّةِ .

وإنَّما مرادُ أهلِ السنَّةِ بالكسبِ : ما أشرتُ إليهِ في أصلِ العقيدة ؛ فقولي : (**عن تعلُّقٍ**) يتعلَّقُ بـ (عبَّرَ) ، وإنَّما قدَّمْتُ هـٰذا المجرورَ علىٰ عاملِهِ لإفادةِ الحصرِ ؛ أي : لا معنىٰ للكسبِ إلا هـٰذا ، لا أنَّ معناهُ أنَّ للقدرةِ الحادثةِ تأثيراً ما كما تعتقدُهُ الجهلةُ الضالُّونَ في معنى الكسبِ الذي هو مذهبُ أهلِ السنَّةِ .

وقولي : (**وهو مُتعلَّقُ التكليفِ الشرعيِّ**) أي : الكسبُ ـ وهو وجودُ المقدورِ معَ القدرةِ الحادثةِ ـ هو الذي كلَّفَ بهِ الشرعُ فيما كلَّفَ بهِ ؛ لأنَّ وقوعَ ذلكَ المقدورِ عارياً عنِ القدرةِ الحادثةِ ـ كحركةِ

---

(1) تقدم (ص ٤٤٩) .

(2) تقدم (ص ٤٤٣) .

الارتعاشِ مثلاً ـ قد تفضَّلَ سبحانَهُ بإسقاطِ التكليفِ بهِ نفياً وإثباتاً ، **ولو عكسَ سبحانَهُ التكليفَ ، أو كلَّفَ بالجميعِ . . لكانَ حسناً ؛ إذْ لا تأثيرَ لقدرةِ المُكلَّفِ في الجميعِ** ، وإنَّما تلكَ الأفعالُ المخلوقةُ للهِ تعالىٰ ، نصبَها الشرعُ عندَ اقترانِها بأعراضٍ حادثةٍ كالقُدَرِ والإراداتِ . . أماراتٍ على الثوابِ والعقابِ ؛ فبالوجْهِ الذي صحَّ جعْلُ بعضِ أفعالِهِ سبحانَهُ عندَ اقترانِهِ بفعلٍ لهُ آخرَ أمارةً علىٰ ما شاءَ مِنْ ثوابٍ أو عقابٍ أو غيرِهما . . صحَّ جعلُهُ مجرَّداً عن غيرِهِ ، أو جعْلُ غيرِهِ في مكانِهِ أمارةً علىٰ ذلكَ ؛ لأنَّ الدلالةَ في ذلكَ جعليَّةٌ ، لا عقليَّةٌ .

[زيادةُ تحقيقٍ في إبطالِ مذهبِ الجبريةِ]

قولُهُ : (**فبطلَ إذاً مذهبُ الجبرِ . . .**) إلىٰ آخرِهِ : مُسبَّبٌ عمَّا سبقَ قبلُ مِنْ دليلَيْ إثباتِ القدرةِ الحادثةِ وإبطالِ تأثيرِها في مقدورِها ، وقد أعادَ الدليلينِ هنا علىٰ سبيلِ الإجمالِ .

فقولُهُ : (**لما فيهِ مِنْ جَحْدِ الضرورةِ**) أيِ : الضرورةِ التي تقدَّمَتْ في الفرقِ بينَ حركةِ الاضطرارِ والاكتسابِ .

وقولُهُ : (**وإبطالِ**) مخفوضٌ بالعطفِ علىٰ (جحْدِ) يعني : أنَّهُ لو لم يكنْ في مذهبِ الجبرِ إلا ثبوتُ جهلٍ بأمرٍ يُدرَكُ ضرورةً مِنْ غيرِ مصادمةٍ للشريعةِ . . لكانَ أمرُهُ سهلاً ؛ إذْ غايةُ ما يلزمُ فيه التناهي في الغباوةِ وضَعْفِ العقلِ ، كيف والمذهبُ مصادمٌ للشريعةِ ؟! لأنَّها قد جاءَتْ بإسقاطِ التكليفِ بالأفعالِ التي لا يتمكَّنُ العبدُ فيها عادةً مِنَ الاتِّصافِ بوجودِها وعدمِها ، وبالتكليفِ بما يتيسَّرُ منها على العبدِ

عادةً فعلُهُ وتركُهُ ، ولا تأثيرَ لهُ في شيءٍ مِنْ أفعالِهِ حتىٰ يصحَّ لنا التفريقُ بهِ كما تزعمُ القدريَّةُ ، فلم يبقَ ما يُفرَّقُ بهِ بينَ ما يُكلِّفُ بهِ الشرعُ وما لا يُكلِّفُ بهِ . . إلا الاكتسابُ على المعنى الذي سبقَ في تفسيرِهِ وعدمُهُ .

ولوِ استوَتِ الأفعالُ كلُّها كما يقولُ أهلُ الجبرِ . . لبطلَ تفريقُ الشرعِ بينَها ، وبطلَ ما أحالَ عليهِ التكليفَ منها ؛ **وهو الفعلُ الذي في وُسْعِ المكلَّفِ دونَ غيرِهِ** ، وكانَتِ الأفعالُ حينَئذٍ لا شيءَ منها في وُسْعِ المكلَّفِ عادةً ، فلا تكليفَ إذاً بشيءٍ منها ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة : ٢٨٦] ، **وهـٰذا إبطالٌ للكتابِ والسنَّةِ وإجماعِ الأمَّةِ** ، وإلىٰ هـٰذا أشرتُ بقولي : (**ومِنْ هنا كانَ بدعةً**) أي : ومِنْ أجلِ لزومِ إبطالِ الجبر لمحلِّ التكليفِ الشرعيِّ ولزومِ انتفاءِ أمارةِ الثوابِ والعقابِ . . كانَ بدعةً مُؤثِّرةً في عقدِ الإيمانِ .

قولُهُ : (**ومذهبُ القدريَّةِ**) معطوفٌ علىٰ قولِهِ : (مذهبُ الجبرِ) أي : وبطلَ مذهبُ القدريَّةِ .

[زيادةُ تحقيقٍ في إبطالِ مذهبِ القدريةِ]

ويلزمُ فيهِ أيضاً إحالةُ ما عُلِمَ إمكانُهُ ؛ إذِ الأفعالُ يصحُّ تعلُّقُ القدرةِ القديمةِ بها قبلَ تعلُّقِ القدرةِ الحادثةِ ، فلو منَعَتْها القدرةُ الحادثةُ لَلَزمَ ما ذُكِرَ وترجيحُ المرجوحِ .

الضميرُ المجرورُ بـ (في) عائدٌ علىٰ مذهبِ القدريةِ ؛ أي : يلزمُ

فيهِ محذورانِ آخرانِ زيادةً علىٰ ما لزِمَهم مِنْ عجزِ القدرةِ القديمةِ علىٰ ما سبقَ في دليلِ التمانعِ : **أحدُهُما** : لزومُ عودِ الممكنِ مستحيلاً ، **الثاني** : ترجيحُ المرجوحِ .

وتقريرُ **الأوَّلِ** : **أنْ نقولَ** : فعلُ العبدِ قبلَ أنْ تُخلَقَ لهُ القدرةُ الحادثةُ ممكنٌ ، وكلُّ ممكنٍ فهو مقدورٌ للبارئِ جلَّ وعلا ، فينتجُ : فعلُ العبدِ مقدورٌ للبارئِ تعالىٰ ؛ فإذا خلقَ اللهُ سبحانَهُ للعبدِ قدرةً حادثةً . . قالَ القدريَّةُ : إنَّهُ يزولُ حينَئذٍ عنِ الفعلِ ما ثبتَ لهُ مِنْ إمكانِ أنْ يُوجَدَ بالقدرةِ القديمةِ ، وصارَ إذْ ذاكَ مستحيلَ الوجودِ بها ، فقد لزِمَ أنَّ ما كانَ ممكناً باعتبارِ القدرةِ القديمةِ صارَ مستحيلاً بالنسبةِ إليها !

لا يُقالُ : استحالتُهُ عارضةٌ لسببٍ ؛ وهو تعلُّقُ القدرةِ الحادثةِ بهِ ، فاستحالَ أنْ يكونَ الفعلُ موجوداً بقدرتينِ ، والاستحالةُ العارضةُ لا تقدحُ في الإمكانِ الذاتيِّ .

لأنَّا نقولُ : لم يظهرْ لهـٰذهِ الاستحالةِ سببٌ يصحُّ ، فتعيَّنَ علىٰ زعمِهم أنْ تكونَ ذاتيَّةً ؛ **لأنَّ القدرةَ الحادثةَ التي جعلوها مانعةً مِنْ تعلُّقِ القدرةِ القديمةِ بالفعلِ لا تصلحُ أنْ تكونَ مانعةً مِنْ ذلكَ** ، بلِ الذي يصلحُ عقلاً ونقلاً العكسُ .

وقرَّرَ المقترَحُ هـٰذا الدليلَ علىٰ وجْهٍ آخرَ ، وذلكَ أنْ قالَ : (كما عمَّ تعلُّقُ قدرتِهِ تعالىٰ ؛ بمعنىٰ : أنَّ كلَّ ممكنٍ يتأتَّىٰ مِنَ الصانعِ فعلُهُ . . فكذلكَ لا بدَّ أنْ يريدَ وجودَهُ أوِ انتفاءَهُ ؛ لعمومِ تعلُّقِ الإرادةِ ، فإذا كانَ الفعلُ معلومَ الثبوتِ مثلاً . . وجبَ أنْ يكونَ مراداً ، وإذا قصدَ إلىٰ إيقاعِهِ وأوقعَهُ غيرُهُ . . كانَ ذلكَ تحقيقاً لعدمِ نفوذِ إرادتِهِ ونفوذِ

إرادةِ غيرِهِ ، وذلكَ الذي منعناهُ عندَ إبطالِ القولِ بإلـٰهينِ)[1] .

وإنَّما عدلَ المقترَحُ عنِ التقريرِ الأوَّلِ إلىٰ هـٰذا التقريرِ ؛ لأنَّهُ أرادَ أنْ يجعلَ الحجَّةَ برهانيَّةً لا إلزاميَّةً ؛ لأنَّ التقريرَ الأوَّلَ إنَّما تمَّ على المعتزلةِ لقولِهِم : إنَّ أفعالَ العبادِ الاختياريَّةَ غيرُ مقدورةٍ لهُ تعالىٰ ، ولو كانوا يقولونَ بأنَّها لم تزلْ مقدورةً لهُ تعالىٰ بمعنىٰ تأتِّي أنْ يفعلَها ، وأنَّ تعلُّقَ القدرةِ الحادثةِ بإيقاعِها إنَّما هو بمشيئتِهِ تعالىٰ . . لم يُرَدَّ عليهم بمثلِ ذلكَ ، بخلافِ هـٰذا التقريرِ الذي قرَّرَ بهِ المقترَحُ الدلالةَ ؛ فإنَّهُ برهانٌ على انفرادِهِ تعالىٰ بالتأثيرِ في جميعِ الكائناتِ ، وأنَّهُ لا تأثيرَ للقدرةِ الحادثةِ في شيءٍ مِنَ الأفعالِ علىٰ كلِّ حالٍ مِنَ الأحوالِ ، حتىٰ يُرَدَّ بهِ ما حُكِيَ عن إمامِ الحرمينِ، وما حُكِيَ عنِ القاضي والأستاذِ ، واللهُ أعلمُ.

وأمَّا الوجهُ الثاني ـ وهو ترجيحُ المرجوحِ ـ : فهو ظاهرٌ .

[محالاتٌ لازمةٌ عنْ مذهبِ القدريةِ]

قالوا : لم يزلْ يقدرُ عليها ؛ بأنْ يَسلُبَ القدرةَ الحادثةَ .

قلنا : فقد لزمَ إذاً ألا يقدرَ عليها معَ وجودِ القدرةِ الحادثةِ !

وأيضاً : مِنْ أصلِكُم وجوبُ مراعاةِ الأصلحِ ، ولا يمكنُ سلبُها عندَكم بعدَ التكليفِ .

---

(١) انظر « شرح الإرشاد » (ص٣٧٣) .

قد تقدَّمَ تقريرُ هـٰذا الذي أجابوا بهِ وتقريرُ ردِّهِ أكملَ تقريرٍ في شرحِ قولِنا : (وبهـٰذا الدليلِ بعينِهِ ؛ أعني : دليلَ التمانعِ . . .) المسألةَ ، فانظرْهُ هناكَ[1] .

[أعمالُنا أعلامُ الثوابِ والعقابِ]

قالوا : فكيفَ يثيبُهُ أو يعاقبُهُ علىٰ غيرِ فعلِهِ ؟!

قلنا : يفعلُ ما شاءَ ، لا يُسأَلُ عمَّا يفعلُ ، والثوابُ والعقابُ غيرُ مُعلَّلينِ ، وإنَّما الأفعالُ أماراتٌ شرعيَّةٌ عليهما ؛ يخلقُ اللهُ تعالىٰ منها في كلِّ مُكلَّفٍ ما يدلُّ شرعاً علىٰ ما أرادَ بهِ في عُقباهُ ، فكلٌّ مُيسَّرٌ لما خُلِقَ لهُ ، ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ [هود : ١١٨] ، نسألُهُ سبحانَهُ حسْنَ الخاتمةِ بفضلِهِ .

هـٰذهِ شبهةٌ مِنْ شبهاتِ القدريَّةِ ، **وتقريرُها** : **أنْ قالوا** : لو لم يكنْ لقدرةِ العبدِ تأثيرٌ في فعلِهِ . . لَمَا صحَّ أنْ يُثابَ عليهِ أو يُعاقَبَ ، والتالي معلومُ البطلانِ ، فالمقدَّمُ مثلُهُ .

وبيانُ الملازمةِ : أنَّ الفعلَ إذا لم يكنْ أثراً لقدرةِ العبدِ صارَ لا فرقَ بينَهُ وبينَ ألوانِهِ ، بل لا فرقَ بينَهُ وبينَ ذاتِهِ وسائرِ ذواتِ العالمِ

(١) تقدم (ص ٤٤٠) ، وقوله : (المسألة) منصوب على الإغراء . « عكاري » (ق ٢٨٤) .

وأعراضِهِ ؛ بجامعِ أنَّ الجميعَ لا أثرَ لهُ فيهِ ، فكما أنَّهُ لا يُثابُ ولا يُعاقَبُ علىٰ وجودِ ألوانِهِ ووجودِ ذاتِهِ ووجودِ سائرِ أجزاءِ العالمِ وأعراضِهِ ؛ لكونِهِ لا تأثيرَ لهُ في شيءٍ مِنْ ذلكَ . كذلكَ يلزمُ ألا يُثابَ ولا يُعاقَبَ علىٰ شيءٍ مِنْ أعمالِهِ ؛ لأنَّهُ أيضاً لا تأثيرَ لهُ في شيءٍ منها أصلاً .

أجابَ أهلُ السنَّةِ رضيَ اللهُ عنهم بمنعِ الملازمةِ .

قولُهم في بيانِها : إنَّ الفعلَ حينَئذٍ يصيرُ كاللونِ وغيرِهِ ممَّا لا تأثيرَ للقدرةِ الحادثةِ فيه أصلاً .

قلنا : هو كذلكَ عندَنا مِنْ غيرِ فرقٍ .

قولُهم : فيلزمُ ألا يُثابَ عليهِ ولا يُعاقَبَ كما لا يُثابُ ولا يُعاقَبُ على الألوانِ ونحوِها .

قلنا : لا ملازمةَ بينَ الثوابِ والعقابِ وبينَ كونِ سببِهِ فعلاً للمُكلَّفِ ، كيفَ وقد علمتُم مِنْ مذهبِ خصومِكم أنَّ للهِ تعالىٰ أنْ يُعاقِبَ البريءَ ويعطيَ إنعامَهُ للمذنبِ العاصي ، يفعلُ ما يشاءُ ؟! والأفعالُ الواقعةُ علىٰ يدِ العبدِ أماراتٌ وضعَها الشارعُ على السعادةِ والشقاوةِ ، **ولو وضعَ غيرَها مِنَ الألوانِ والطعومِ ونحوِها أماراتٍ عليهما . لكانَتْ صالحةً لذلكَ** ، وليسَ للثوابِ والعقابِ علَّةٌ عقليَّةٌ تقتضيهما ، وكلُّ ما أُطلِقَ عليهِ في الشرعِ أنَّهُ سببٌ لهما . . فإنَّما المرادُ بالسببِ الأمارةُ ، **ووقعَ التسامحُ بالتعبيرِ عنها بالسببِ** ؛ إذْ لا مُشاحَّةَ في الألفاظِ اللغويَّةِ إذا فُهِمَتِ المقاصدُ منها .

[العبدُ مجبورٌ في قالبِ مختارٍ]

قالوا : كيفَ يُمدَحُ العبدُ أو يُذَمُّ علىٰ غيرِ ما فعلَ ؟!
ويلزمُ أنْ يكونَ للعبادِ الحجَّةُ في الآخرةِ ، وقد قالَ تعالىٰ :
﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [النساء : ١٦٥] .

قلنا : مِنْ معنىٰ ما قبلَهُ(١) .

وأيضاً : يبطلُ بمسألةِ خلْقِ الداعي والقدرةِ ، وبعلمِهِ القديمِ المحيطِ بكلِّ شيءٍ .

والحقُّ : أنَّ العبدَ مجبورٌ في قالَبِ مختارٍ ، فحَسُنَ فيهِ رَعْيُ الأمرينِ علىٰ تقديرِ تسليمِ أصلِ التحسينِ والتقبيحِ العقليينِ .

احتجَّتِ القدريَّةُ أيضاً بأنَّ العبدَ لو لم يكنْ مُخترِعاً لأفعالِهِ لَمَا صحَّ أنْ يُمدَحَ أو يُذَمَّ علىٰ فعلٍ مِنَ الأفعالِ .

وبيانُ الملازمةِ : ما تقرَّرَ في العرفِ مِنْ بطلانِ مدحِ الإنسانِ وذمِّهِ بما يفعلُهُ غيرُهُ ، فإذا كانتِ الأفعالُ إنَّما صدرَتْ مِنَ الله تعالىٰ فقطْ . . صارَ مدحُ العبيدِ وذمُّهم إنَّما هو علىٰ فعلِ اللهِ جلَّ وعلا .

---

(١) أي : قلنا : يجاب عما ذكر بجواب من معنىٰ ما قبله ؛ وهو منع الملازمة ، وهـٰذا جواب عن الطرفين . « حامدي » (ص٣٥٦) .

والجوابُ علىٰ نهْجِ ما سبقَ : أنَّهُ لا ملازمةَ عقلاً بينَ المدحِ والذمِّ وبينَ كونِ سببِهما مُختَرَعاً للممدوحِ أوِ المذمومِ ، والاعتمادُ في الأحكامِ العقليَّةِ ـ سيَّما بالنسبةِ إليهِ جلَّ وعلا ـ علىٰ مُجرَّدِ عُرْفٍ اصطلاحيٍّ لا ينضبطُ أمرُهُ . . مِنْ أدلِّ دليلٍ علىٰ تناهي القومِ في الغباوةِ ، وكونِ الأوهامِ تملَّكَتْ عقولَهم ، ولم تتركْها أنْ تنفُذَ لمراشدِها ، علىٰ أنَّا لو سلَّمنا لهمُ الاعتمادَ في هـٰذهِ المسألةِ على العُرفِ . . لَمَا اقتضىٰ أنَّ سببَ المدحِ أوِ الذمِّ لا بدَّ وأنْ يكونَ فعلاً للممدوحِ أوِ المذمومِ[1] ، **كيفَ وقد تقرَّرَ المدحُ بالجمالِ وحسْنِ الخلقِ ونحوِ ذلكَ ممَّا لا كسبَ للممدوحِ فيهِ أصلاً كما تقرَّرَ الذمُّ بأضدادِهِ** ، وتقرَّرَ مدحُ الجماداتِ وذمُّها كالثيابِ والأبنيةِ ونحوِها باعتبارِ ما اتَّصفَتْ بهِ مِنَ الأوصافِ معَ أنَّها لم تفعلْها ولم تشعرْ بها أصلاً ؟!

وإذا كانَ معنى المدحِ : الثناءَ على الشيءِ بما اتَّصفَ بهِ مِنَ المحاسنِ حالاً أو مآلاً ، والذمُّ ضدَّ ذلكَ . . حَسُنَ مدْحُ مَنْ خلقَ اللهُ سبحانَهُ لهم بمحْضِ فضلِهِ وإحسانِهِ أماراتٍ تدلُّ شرعاً علىٰ حصولِ الكمالاتِ الأخرويَّةِ لهم ، والمحاسنِ الجسمانيَّةِ والروحانيَّةِ ؛ التي هي ما لا عينٌ رأَتْ ، ولا أذنٌ سمعَتْ ، ولا خطرَ علىٰ قلبِ بشرٍ ، كما يحسنُ ذمُّ مَنِ اتَّصفَ بأضدادِها ، ولا حولَ ولا قوَّةَ إلا باللهِ .

احتجُّوا أيضاً : بأنَّ العبدَ لو لم يكنْ هو المخترعَ لأفعالِهِ . . لكانَتْ للعصاةِ المعذَّبينَ حُجَّةٌ على اللهِ تعالىٰ في الآخرةِ .

---

(١) لا يخفىٰ أن المعتزلة من أشد الفرق الإسلامية تمسُّكاً بقياس الغائب على الشاهد ، ومع هـٰذا وقعوا في خطأ تعيين العلة العقلية الجامعة وطردها .

وبيانُ الملازمةِ : أنَّهم يقولونَ عندَما يُؤمَرُ بهم إلى العذابِ : يا ربَّنا ؛ كيفَ تُعذِّبُنا على شيءٍ خلقتَهُ فينا وسبقَ بهِ علمُكَ وإرادتُكَ منَّا ونحنُ لا قدرةَ لنا على إيجادِ شيءٍ ممَّا أمرتَنا بهِ ، أو إعدامِ شيءٍ ممَّا نهيتَنا عنهُ ، بل ذواتُنا وأفعالُنا كلُّها ملكُكَ ومخلوقُكَ ، لا شريكَ لكَ في شيءٍ مِنْ ذلكَ ، فنحنُ ومَنْ أمرْتَ بهم إلى النعيمِ سواءٌ ، كلٌّ منَّا منقادٌ لحكمِكَ وقضائِكَ ، جارٍ على وَفْقِ علمِكَ وقدرتِكَ وإرادتِكَ ؟!
فما بالُ أولئِكَ يتنعَّمونَ في الفراديسِ ومنازلِ النعيمِ ، ونحنُ نتردَّدُ فيما لا يُقدَرُ على وصفِهِ مِنَ العذابِ الأليمِ في دركاتِ الجحيمِ ؟!

والجوابُ : أنَّ مثارَ الغلطِ فيما توهَّموهُ مِنَ الحجَّةِ إنَّما جاءَهم ممَّا اعتقدوهُ أنَّ الثوابَ والعقابَ مُعلَّلانِ بالأعمالِ ، **وقد سبقَ أنَّهما لا علَّةَ لهما ، وإنَّما الأعمالُ أماراتٌ** ، والثوابُ والعقابُ بمحْضِ اختيارِهِ تعالىٰ فضلاً وعدلاً ، لا يُسأَلُ عمَّا يفعلُ ونحنُ المسؤولونَ .

وممَّا يُبطِلُ مذهبَ المعتزلةِ : أنَّ ما فرُّوا منهُ هو لازمٌ لهم ، وإنْ قالوا بأنَّ القدرةَ الحادثةَ هي المؤثِّرةُ في الأفعالِ الاختياريَّةِ ؛ وذلكَ لأنَّهم وافقوا على أنَّهُ جلَّ وعلا هو الخالقُ للقدرةِ الحادثةِ والداعي للفعلِ مِنَ الشهوةِ فيهِ ، وقوَّةِ تصميمِ العزمِ عليهِ ، ونحوِ ذلكَ مِنْ أسبابِ الفعلِ ، وإذا كانَتْ أسبابُ وجودِ الفعلِ كلُّها مِنَ اللهِ تعالىٰ ، والفعلُ معَها واجبٌ لا يمكنُ تركُهُ . . فصارَ إذاً هـٰذا العبدُ اللهُ تعالىٰ هو الذي ألجأَهُ إلىٰ ذلكَ الفعلِ ؛ بأنْ خلقَ لهُ جميعَ أسبابِهِ وما يتوقَّفُ عليهِ ؛ بحيثُ لا يجدُ معَ تلكَ الأسبابِ انفكاكاً عنِ الفعلِ !

وهو سبحانَهُ وتعالىٰ معَ ذلكَ عالمٌ بما يفعلُ هـٰذا العبدُ مِنْ طاعةٍ أو

معصيةٍ ، فكانَ للعاصي أنْ يحتجَّ أيضاً علىٰ مذهبِكم ـ لو صحَّتِ الحجَّةُ ـ بمثلِ ما يحتجُّ بهِ علىٰ مذهبِنا بزعمِكم[١] ، فيقولُ : يا ربِّ ؛ لِمَ خلقْتَ ليَ القدرةَ وأنت تعلمُ أنِّي أعصي بها ؟! ولِمَ خلقْتَ ليَ الشهوةَ فيها ؟! بل ولِمَ خلقتَني أصلاً إذْ علمْتَ أنِّي لستُ ممَّنْ يصلحُ لطاعتِكَ ؟! وإذْ خلقتَني فلِمَ لم تُمتْني صغيراً قبلَ أنْ أبلغَ سنَّ التكليفِ ؟! وإذْ بلَّغتَني سنَّ التكليفِ فلِمَ لم تجعلْني مجنوناً لا أميزُ الأرضَ مِنَ السماءِ ؟! فذلكَ أسهلُ عليَّ بكثيرٍ ممَّا عرَّضتَني لهُ مِنَ العذابِ الذي لا يُطاقُ ، وإذْ جعلتَني عاقلاً فلِمَ كلَّفتَني أصلاً ، وقد علمْتَ أنَّ التكليفَ لا يفيدُ فيَّ شيئاً ، بل هو مِنْ أعظمِ المصائبِ عليَّ ؟! وغيرُ هـٰذا ممَّا ينشأُ عن توهُّماتٍ فاسدةٍ .

وإلىٰ هـٰذا المعنىٰ أشرتُ بقولي : (**وأيضاً : يبطلُ بمسألةِ خلْقِ الداعي . . .**) إلىٰ آخرِهِ ؛ أي : يبطلُ تعليلُ الثوابِ والعقابِ بالأعمالِ وإنْ قلنا جدلاً : إنَّ القدرةَ الحادثةَ تُؤثِّرُ في مقدورِها . . بمسألةِ خلْقِ الداعي . . . إلىٰ آخرِهِ ، ومسألةُ العلمِ معَ خلْقِ الداعي والقدرةِ هي التي حَلَقَتْ لِحَى المعتزلةِ[٢] ، ولهـٰذا قالَ بعضُ أذكيائِهم : لولا مسألةُ العلمِ لتمَّتِ الدَّسَّةُ لنا[٣] .

---

(١) والاحتجاج علىٰ مذهبهم جليٌّ ؛ لقولهم بالصلاح والأصلح .

(٢) أي : أبطلت كلمتهم بالكلية ؛ لإفحامها لهم ، وإظهارها لفضيحتهم ، فهـٰذا كناية مركبة ؛ لأنه يلزم من حلْقِ اللحى الفضيحةُ وإبطالُ الكلمة . « حامدي » (ص٣٥٩) ، وصاحب هـٰذه العبارة هو أبو عبد الله النحوي كما في « المحرر الوجيز » لابن عطية (٢/ ٣٣٠) .

(٣) **الدَّسَّة** : مصدرُ مرَّة من الدَّسِّ ؛ وهو الإخفاء ، قال العلامة المنجور في =

وأمَّا قولي : (**والحقُّ : أنَّ العبدَ مجبورٌ في قالَبِ مختارٍ . . .**) إلىٰ آخرِهِ : فهٰذا جوابٌ آخرُ يحسِّنُ الثوابَ والعقابَ علىٰ مذهبِ أهلِ السنَّةِ ، وإنْ وافقنا المعتزلةَ علىٰ قاعدةِ التحسينِ والتقبيحِ العقليينِ .

ووجْهُ ذلكَ : أنَّهُ سبحانَهُ لمَّا أجرىٰ عادتَهُ بإمدادِ العبدِ بالإراداتِ والقُدَرِ والمقدورِ علىٰ وجْهِ التوالي ؛ بحيثُ لا يُحِسُّ أنَّهُ أُكرِهَ على الفعلِ أو أُلجِئَ إليه ، ومهما صمَّمَ العبدُ عزمَهُ علىٰ فعلٍ أمدَّهُ سبحانَهُ بخلْقِهِ ، وخلقَ القدرةَ عليهِ ، طاعةً كانَ ذلكَ الفعلُ أو معصيةً ، كما قالَ تعالىٰ : ﴿ مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ . . . ﴾ [الإسراء : ١٨] الآيةَ ، وقال جلَّ وعزَّ : ﴿ وَمَنْ أَرَادَ ٱلْأَخِرَةَ . . . ﴾ [الإسراء : ١٩] الآيةَ ، ثم قالَ سبحانَهُ إثرَهما : ﴿ كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴾ [الإسراء : ٢٠] ، فرتَّبَ الإمدادَ على الإرادةِ منهم إذا شاءَ ، **وذلكَ الإمدادُ هو المُعبَّرُ عنهُ بالتوفيقِ والخذلانِ** ، فصارَ العبدُ بحسَبِ الظاهرِ كأنَّهُ مُوجِدٌ لفعلِهِ ، حتىٰ إنَّ الوهمَ والخيالَ لا يشكَّانِ في ذلكَ ، وقد ضلَّ بهما كثيرٌ مِنَ الخلْقِ ، ولولا أنَّ اللهَ سبحانه أيَّدَ عقولَ أهلِ السنَّةِ ، فخرقوا حُجُبَ التوهُّماتِ المظلمةِ ، وبرزوا إلىٰ شموسِ المعرفةِ ، فأدركوا بها الأمرَ كيف هو . . لكانوا كغيرِهم .

= « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٨٥) : (وهٰذا اعتراف بأنهم زنادقة ، أظهروا الإسلام ليدسوا [فيه] اعتقاد الكفر) ثم قال : (والذي رأيته في نسخة صحيحة من « المحصل » للفخر : الدَّسْت بسكون السين ، وكذا في « شرح الفهري للمعالم » ، وهي اللعبة من الشطرنج ونحوه . . . ، فيحتمل أن يكون كناية عن الغلبة أو الحيلة) .

وإذا كانَ العبدُ بحسَبِ الظاهرِ كأنَّهُ مُوجِدٌ ـ وبهـٰذا المعنىٰ فسَّرَ بعضُهم معنى الكسبِ ـ فتعليقُ الثوابِ لهُ والعقابِ علىٰ فعلِهِ حسنانِ شرعاً وعرفاً وعقلاً ، ولهـٰذا يحسنُ أن يُمدَحَ ويُذَمَّ علىٰ تلكَ الأفعالِ .

وأمَّا إنْ نظرنا إلى الباطنِ وإلىٰ حقيقةِ الأمرِ . . لم يصحَّ جعْلُ فعلِهِ سبباً لشيءٍ ، اللهمَّ إلا أنْ يُطلَقَ عليهِ لفظُ السببِ بمعنى الأمارةِ الشرعيَّةِ فصحيحٌ ، وقد جاءَ القرآنُ والسنَّةُ بملاحظةِ الأفعالِ تارةً ؛ نحوُ : ﴿ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ [النحل : ٣٢] ونحوِهِ ، وتارةً بلغْوِهِ ؛ نحوُ : « لَا يَدْخُلُ ٱلْجَنَّةَ أَحَدٌ بِعَمَلِهِ »[١] ، ولعلَّهُ لملاحظةِ الأمرينِ : الجبرِ بحسَبِ ما في نفسِ الأمرِ ، والاختيارِ بحسَبِ الظاهرِ وعُرْفِ التخاطبِ ؛ وهو المرادُ مِنْ قولي : (**فصحَّ رعْيُ الأمرينِ**)[٢] ، ويحتملُ أنْ يكونَ ذلكَ الاختلافُ لملاحظةِ كونِهِ أمارةً شرعيةً ، وملاحظةِ نفْيِ الدلالةِ عنهُ عقليَّةً[٣] ، واللهُ تعالىٰ أعلمُ .

واعلمْ : أنَّ لأهلِ السنَّةِ على المعتزلةِ إلزاماتٍ كثيرةً يطولُ تتبُّعُها ، وفيما ذكرناهُ مِنْ ذلكَ كفايةٌ ، واللهُ أعلمُ .

* * *

---

(١) رواه البخاري (٥٦٧٣) ، ومسلم (٢٨١٦) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٢) عبارة المتن : (فحسُنَ فيه رعْيُ الأمرين) .

(٣) قوله : (**عقلية**) حالٌ من الدلالة ؛ أي : وملاحظة عدم دلالة الفعل على الثواب والعقاب عقلاً ، وعليه الحديث ، وكونه أمارة شرعية هو ما أفادته الآية الكريمة . مفادٌ « حامدي » (ص٣٦٠) ، وانظر « حاشية المنجور علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٨٦) .

فصلٌ
في إبطال القول بالتولّد

وإذا عرفْتَ استحالةَ تأثيرِ القدرةِ الحادثةِ في محلِّها . . بطلَ لذلكَ أيضاً تأثيرُها بواسطةِ مقدورِها في غيرِ محلِّها؛ كرمْيِ الحجرِ والضربِ بالسيفِ ونحوِ ذلكَ ممَّا يُوجَدُ عادةً بواسطةِ حركةِ اليدِ مثلاً[1] ، وهو المسمَّىٰ بالتولُّدِ عندَ القدريةِ مجوسِ هـٰذهِ الأمَّةِ ، معَ ما فيهِ علىٰ مذهبِهم مِنْ وجودِ أثرٍ بينَ مُؤثِّرينِ ، ووجودِ فعلٍ مِنْ غيرِ فاعلٍ ، أو فاعلٍ مِنْ غيرِ إرادةٍ ولا علمٍ بالمفعولِ، ونحوِ ذلكَ مِنَ الاستحالاتِ المذكورةِ في المطوَّلاتِ .

واتَّفقَ الأكثرُ علىٰ عدمِ تولُّدِ الشبعِ والرِّيِّ ونحوِهما عنِ الأكلِ والشربِ وشبهِهما ، وذلكَ ممَّا ينقضُ أيضاً على القائلينَ بالتولُّد ، وباللهِ التوفيقُ .

هـٰذا الذي ذُكِرَ في أوصافِهِ تعالىٰ إلىٰ هنا هو كلُّهُ ممَّا يجبُ في حقِّهِ تعالىٰ ، **وإذا عُلِمَ ما يجبُ عُلِمَ ما يستحيلُ** ؛ وهو ضدُّ ذلكَ الواجبِ[2] .

---

(١) قوله : (**ونحو ذلك**) أي : كالحرارة الناشئة عن حكِّ جسم بآخر ، وخروج النار عن اصطكاك الزناد بالحجر . « حامدي » (ص٣٦١) .

(٢) قوله : (**الواجب**) كذا في أصل (ب) ، وأشار إلىٰ أنه نسخة .

مذهبُ أهلِ الحقِّ علىٰ ما سبقَ : أنَّ القدرةَ الحادثةَ لا تأثيرَ لها في شيءٍ مِنَ الممكناتِ ، وهي تتعلَّقُ بمقدورِها تعلُّقاً مِنْ غيرِ تأثيرٍ ، بل نسبتُهُ كنسبةِ العلمِ الذي يتعلَّقُ بمعلومِهِ ولا يُؤثِّرُ فيهِ[1] ، إلا أنَّ القدرةَ الحادثةَ لا تتعلَّقُ بمقدورٍ إلا في محلِّها[2] ، وما خرجَ عن محلِّها فلا نسبةَ بينَهُ وبينَ القدرةِ لا بتأثيرٍ ولا غيرِهِ .

والمعتزلةُ قد سبقَ أنَّ مذهبَهم أنَّ العبدَ مخترعٌ أفعالَهُ ، ووافقوا أنَّ القدرةَ الحادثةَ لا تتعلَّقُ مباشرةً إلا بالمقدورِ الذي في محلِّها ، غيرَ أنَّهم يرونَ أنَّ ما في محلِّها سببٌ يُوجَدُ بهِ ما هو خارجٌ عن محلِّها ، وزعموا أنَّ السببَ والمسبَّبَ مقدورانِ للعبدِ ، إلا أنَّ أحدَهما مباشرةً ، والآخرَ ـ وهو المسبَّبُ ـ بواسطةِ إيقاعِ السببِ ، ولم يذكروا تولُّداً في محلِّ القدرةِ الحادثةِ إلا العلمَ النظريَّ ؛ فإنَّ النظرَ عندَهم يُولِّدُهُ في محلِّ القدرةِ عليهِ[3] .

---

(١) قوله : (**بل نسبتُه**) زاد في نسخة الحامدي : (إليها) ، والمراد القدرة ، وإنما ذكَّر باعتبار أنها وصفٌ ، والنسبة إلى الكائنات المعبَّر عنها في كلامه بالممكنات .

(٢) **قد يُشكل** : أن هـٰذا ينفي الكسب عن الأفعال الخارجة عن محلِّ القدرة (ذات العبد) ، **فيقال** : الشرع أثبتها ، وهي سبب عادي ، فلا يضرُّ ، وانظر « حاشية المنجور » (ص١٨٩) .

(٣) أي : وهو العقل ، فالعقل عندهم يحدث النظر بالقدرة القائمة به ، وذلك النظرُ ينشأ عنه العلمُ النظري ، فكل من النظر والعلم قائم بالعقل ، والنظرُ مقدورٌ مباشرة ، والعلم مقدورٌ تولداً ، وهـٰذا بخلاف الحركة والضرب ؛ فإن الحركة قائمة باليد ، والضرب قائم بغيرها . « حامدي » (ص٣٦٣) .

[حدُّ التولُّدِ]

فحقيقةُ التولُّدِ عندَهم : إيجادُ حادثٍ بواسطةِ مقدورٍ بالقدرةِ الحادثةِ .

وهـٰذا المذهبُ إنَّما أخذوهُ مِنْ مذهبِ الفلاسفةِ في الأسبابِ الطبيعيَّةِ ، فإنَّهم زعموا أنَّ الطبيعةَ تُؤثِّرُ في مفعولِها ما لم يمنعْها مانعٌ ، وليسَتْ عندَهم كالعللِ العقليَّةِ الموجِبةِ الأحكامَ لذواتِها[1] ؛ إذْ لا يجوزُ أنْ يمنعَها مانعٌ ، فأخذَ المعتزلةُ ذلكَ ولقَّبوهُ تولُّداً[2] ، ولم يجعلوا حكمَ السببِ المولِّدِ بمثابةِ العلَّةِ العقليةِ ؛ لجوازِ أنْ يمتنعَ التولُّدُ لمانعٍ ، ثم غيَّروا العبارةَ كي لا يظهرَ مأخذُهم ؛ فقالوا : هو فعلُ فاعلِ السببِ ! وهـٰذا إذا حُقِّقَ لم يكنْ لهُ حاصلٌ ؛ لأنَّ الأثرَ الواحدَ يمتنعُ أنْ يكونَ ثابتاً لمؤثِّرينِ ، فمِنْ ضرورةِ تأثيرِ السببِ فيهِ امتناعُ تأثيرِ القدرةِ فيهِ[3] .

وقولُ القائلِ : (هو يؤثِّرُ فيهِ بواسطةِ السببِ) يؤولُ حاصلُ القولِ بهِ إلىٰ أنَّهُ فعلَ سببَهُ كما أنَّ البارئَ عندَهم فعلَ العبدَ وهو مخترعٌ لفعلِهِ ، ولم يكنْ فعلُهُ فعلاً للهِ عزَّ وجلَّ ، إلا أنَّهم يمنعونَ إضافتَهُ للهِ

---

(١) في (د) ونسخة العلامة الحامدي : (للأحكام) بدل (الأحكام) .

(٢) ثم إن التولد لا يقول به كل المعتزلة في النار ونحوها ؛ كالأكل والشرب ؛ لأنهم يوافقون أهل السنة في أن الحرق والشبع مثلاً من الله . « حامدي » (ص٣٦٣) ، وانظر « شرح الإرشاد » (ص٣٨٣) .

(٣) أي : ذي القدرة ؛ وهو العبد . « حامدي » (ص٣٦٣) والضمير في (فيه) يعود للأثر .

تعالىٰ لرومِهم في أصلِهم قطعَ نسبةِ القبائحِ إليهِ ، ومذهبُهم في التولُّدِ يُلْزِمُهم ما فرُّوا منهُ مِنْ نسبةِ فعلِها إليهِ ، وكونُ المتولِّدِ فعْلَ فاعلِ السببِ . . قد نقلَ إمامُ الحرمينِ في « الشاملِ » اتفاقَ المعتزلةِ عليهِ[1] .

قال المقترَحُ : (ولا يصحُّ ؛ فقد ذهبَ النظَّامُ منهم إلىٰ أنَّ المتولِّداتِ مضافةٌ إلى البارئِ سبحانَهُ لا علىٰ معنىٰ أنَّهُ فعلَها[2] ، ولـٰكنْ بمعنىٰ أنَّهُ خلقَ الأجسامَ علىٰ طبائعَ وخصائصَ تقتضي حدوثَ الحوادثِ الناشئةِ عنها ، ولم يقلْ : إنَّها فعلٌ لفاعلِ سببِها .

وذهبَ حفصُ القِردِ[3] : إلىٰ أنَّ ما يقعُ مبايناً لمحلِّ القدرةِ علىٰ قدرِ اختيارِ المسبِّبِ . . فهو فعلُ فاعلِ السببِ ؛ كالقطعِ والفصدِ والذبحِ ، وما لا يقفُ[4] علىٰ قدرِ اختيارِ المسبِّبِ ؛ كالهويِّ عندَ الاندفاعِ ونحوِهِ . . فليسَ مِنْ فعلِهِ .

واختلفوا في وقتِ تعلُّقِ القدرةِ بالمتولِّدِ :

---

(١) انظر « الكامل في اختصار الشامل » لابن الأمير (٢/ ٦٦٧) ، و« شرح الإرشاد » (ص٣٨٤) .

(٢) عبارة ابن الأمير في « اختصار الشامل » (٢/ ٦٦٧) : (واتفق المعتزلة غير النظام على القول بالتولد) ، فكأن الإمام لم يعتدَّ بخلافه لهم ؛ لتفرُّداته الكثيرة عنهم ، وتكفيرهم له ، والله أعلم .

(٣) كذا في جميع النسخ المعتمدة ، وإنما هو بالفاء (الفرد) ، وبالقاف ذكره الذهبي في « ميزان الاعتدال » (١/ ٥٦٤) وهو تصحيف ، وهو بالإضافة (حفصُ الفردِ) أشهر من النعت (حفصٌ الفردُ) .

(٤) كذا بالفاء ، وعند الحامدي (ص ٣٦٤) : (يقع) ، وكلاهما يوجَّه .

فقال قومٌ منهم : لا يزالُ مقدوراً إلىٰ حينِ وقوعِ سببِهِ ، فيجبُ ثبوتُهُ فينقطعُ أثرُ القدرةِ فيهِ .

وقال آخرونَ : إنَّما ينقطعُ كونُهُ مقدوراً إذا وقعَ المتولِّدُ ووُجِدَ ، لا عندَ وقوعِ سببِهِ فقطْ .

واختلفوا في الألوانِ والطعومِ : هل يجوزُ أنْ تقعَ مُتولِّدةً أم لا ؟

وذهبَ ثمامةُ بنُ أشرسَ : إلىٰ أنَّ هـٰذهِ المتولِّداتِ لا فاعلَ لها ، ويلزمُهُ بطلانُ الدليلِ علىٰ إثباتِ الصانعِ .

وذهبَ معمرٌ : إلىٰ أنَّ جميعَ الأعراضِ واقعةٌ بطباعِ الأجسامِ إلا الإرادةَ .

[المولِّداتُ عندَ مَنْ يقولُ بها أربعةٌ :
الاعتمادُ ، والمجاورةُ ، والنظرُ ، والوهيُ]

والمُولِّداتُ عندَهم أربعةٌ[1] : **الاعتمادُ** ، **والمجاورةُ** علىٰ شرائطَ معتبرةٍ عندَهم ، **والنظرُ** المولِّدُ للعلمِ ، **والوَهْيُ** المولِّدُ للألمِ .

وقدِ اختلفَ أبو هاشمٍ والجبائيُّ : في أنَّ المولِّدَ الاعتمادُ أوِ الحركةُ؟ فذهبَ الجبائيُّ إلى الثاني ، وذهبَ ابنُهُ أبو هاشمٍ إلى الأوَّلِ .

والاعتماداتُ عندَهم راجعةٌ إلىٰ شدَّةِ العضلاتِ ، وقوَّةِ ارتباطِ الأعصابِ على الأعضاءِ ، وكلُّ ذلكَ مِنْ مذاهبِ الطبائعيينَ الضالِّينَ المضلِّينَ .

---

(١) **المُولِّدات** ـ بكسر اللام ـ : جمع مُولِّد ؛ وهو السبب الذي يتولَّد وينشأ عنه غيره ، **والمراد** : المولدات في أفعال العباد . « حامدي » (ص٣٦٥) .

ثم اختلفَتِ المعتزلةُ : هل يجوزُ أنْ يكونَ في أفعالِ الباريِ تعالىٰ تولُّدٌ ؟

فصارَتْ جماعةٌ : إلىٰ منعِهِ ؛ لعمومِ قادريَّتِهِ تعالىٰ ، وامتناعِ أنْ تتعلَّقَ بشيءٍ في محلِّها ، وإنَّما تتعلَّقُ بما خرجَ عن محلِّها ، ونسبتُها إلىٰ جميعِ ما خرجَ عن محلِّها نسبةٌ واحدةٌ .

وصارَ آخرونَ : إلىٰ أنَّ التولُّدَ معقولٌ في أفعالِهِ تعالىٰ ؛ فإنَّ السببَ المولِّدَ لمَّا جازَ وقوعُهُ مِنَ اللهِ عزَّ وجلَّ . . لم يجزْ أنْ ينتفيَ تأثيرُهُ في مُسبَّبِهِ إلا لمانعٍ ، وليسَ صدورُهُ مِنَ الصانعِ مانعاً ، وإلا لمنعَ في الشاهدِ ، فلزمَ أنْ يُولِّدَ ، وهـٰذا القولُ أقربُ إلىٰ قياسِ مذهبِهم .

هـٰذا حاصلُ مذاهبِهم في التولُّدِ .

[محالاتٌ تلزمُ القائلينَ بالتولُّدِ]

واعلمْ : أنَّ ردَّ مذهبِهم في التولُّدِ قدِ اتَّضحَ في الفصلِ الذي قبلَ هـٰذا ، **وهو ما قامَ مِنَ البرهانِ القطعيِّ علىٰ إسنادِ الحوادثِ كلِّها للباريِ جلَّ وعزَّ** ، وأنَّهُ لا تأثيرَ لكلِّ ما عداهُ جملةً وتفصيلاً في شيءٍ منها ، وإلىٰ هـٰذا المعنىٰ أشرنا في أوَّلِ هـٰذا الفصلِ بقولِنا : (**وإذا عرفْتَ استحالةَ تأثيرِ القدرةِ الحادثةِ . . .**) إلىٰ آخرِ الكلامِ ، **ثم أشرنا في هـٰذا الفصلِ إلىٰ لوازمَ تلزمُهم ممَّا يخصُّ القولَ بالتولُّدِ** :

فمنها : أنَّهُ يلزمُهم وجودُ أثرٍ واحدٍ عن مُؤثِّرينِ ؛ وهما القدرةُ الحادثةُ ، ومقدورُها الذي هو السببُ المولِّدُ ؛ لأنَّهمُ ادَّعَوا أنَّ الحادثَ واجبٌ عندَ سببِهِ المولِّدِ ، ومقدورٌ للفاعلِ بالقدرةِ الحادثةِ أيضاً .

ومنها : وجودُ الفعلِ بلا فاعلٍ أو بدونِ إرادةٍ وشعورٍ بالفعلِ ؛ فإنَّ مَنْ رمىٰ سهماً واخترمَتْهُ المنيَّةُ قبلَ وصولِ السهمِ إلى الرَّميَّةِ ، ثم اتَّصل بها وصادفَ حيّاً . . فإنَّهُ يحصلُ بِهِ جرحٌ ، ولا يزالُ سارياً إلىٰ أنْ يفضيَ إلى الزُّهوقِ مثلاً ، فهـٰذهِ السراياتُ والآلامُ أفعالٌ للرامي ، وقد رمَّتْ عظامُهُ ! ولا مزيدَ في الفسادِ علىٰ نسبةِ قتلٍ إلىٰ مَيْتٍ معَ انتفاءِ مُصحِّحاتِ الفعلِ منهُ ؛ وهي الحياةُ والإرادةُ والقدرةُ والعلمُ ، ولو جازَ وقوعُ الفعلِ مِنْ مَيْتٍ لبطلَتْ دلالةُ الفعلِ علىٰ كونِ الفاعلِ حيّاً .

ثم وجودُ الفعلِ حالةَ عدمِ الفاعلِ يمنعُ أيضاً الاستدلالَ بوجودِ الحوادثِ علىٰ وجودِ الصانعِ .

وإنْ قالوا : الفعلُ يدلُّ علىٰ فاعلٍ ولا يلزمُ منهُ وجودُ الفاعلِ حالةَ وجودِ فعلِهِ .

فالجوابُ : أنَّهُ لا بدَّ مِنْ إضافةِ الفعلِ إلى الفاعلِ ، ويمتنعُ صدورُهُ مضافاً إليهِ في حالةِ امتناعِ كونِهِ فاعلاً ؛ إذِ الصدورُ منهُ يقتضي صحَّةَ ذلكَ ، والامتناعُ ينافي الصحَّةَ .

وممَّا يلزمُهم : أنْ يكونَ الموتُ المستعقَبُ للآلامِ مُتولِّداً عن فاعلِ الألمِ[1] ؛ فإنَّ نسبةَ تعقُّبِ الآلامِ المتواليةِ المتعاقبةِ إلىٰ فعلِهِ كنسبةِ

---

(١) **حاصله** : أنه يلزمهم على القول بالتولد أن يكون الموت من فعل العبد ، واللازم باطل اتفاقاً ، فكذا الملزوم . « حامدي » (ص٣٦٨) ، وعبارة العلامة العكاري في « حاشيته » (ق ٢٩٥) : (والمراد بفاعل الألم السببُ الذي تولَّد عنه الألم ، وهـٰذا جارٍ علىٰ أن لا فرقَ بين الموت والألم في نسبة كلٍّ منهما إلى العبد) .

تعقُّبِ الموتِ لهُ ، وهٰذا الإلزامُ لا يتأتَّىٰ لهم دَفعُهُ ، ولم يتأتَّ للجبائيِّ أنْ ينفصلَ عنهُ إلا بالتجاسرِ علىٰ خرقِ إجماعِ الأمةِ ، فنسبَ الموتَ إلىٰ فاعلِ الألمِ ! وقدْ أجمعَتِ الأمَّةُ علىٰ أنَّ الباريَ تعالىٰ هو الذي يُحيي ويميتُ ، وهو قد نسبَ الإماتةَ إلىٰ غيرِهِ ، **ويلزمُهُ** : أنْ يكونَ قادراً على الإحياءِ أيضاً على الجملةِ ؛ لأنَّهُ ضدُّهُ ، والقدرةُ على الشيءِ عندَهم قدرةٌ علىٰ ضدِّهِ !

احتجُّوا على التولُّدِ : بأنَّا نجدُ المسبَّباتِ واقعةً علىٰ حسَبِ القُصُودِ والدواعي ، كما أنَّ المقدورَ المباشَرَ بالقدرةِ الحادثةِ كذلكَ .

والجوابُ : أنَّ ارتباطَ شيءٍ بشيءٍ بحسَبِ مجرى العادةِ وإنِ اطَّردَ . . لا يدلُّ علىٰ أنَّ لأحدِهما تأثيراً في الآخرِ ، فارتباطُ الأصلِ المقيسِ عليهِ والفرعِ مستويانِ عندَنا في عدمِ الدلالةِ على التأثيرِ[١] .

وأيضاً ممَّا ينقضُ عليهم هٰذهِ الحُجَّةَ : أنَّا نجدُ أموراً واقعةً علىٰ حسَبِ الدواعي والقُصُودِ ، وقد ساعدونا علىٰ عدمِ تولُّدِها ؛ **منها** : الشبعُ والرِّيُّ عندَ الأكلِ والشربِ ، والسقمُ والبرءُ والموتُ عندَ معظمِ المعتزلةِ ، والحرارةُ عندَ احتكاكِ جسمٍ بجسمٍ علىٰ تحاملٍ واعتمادٍ وسقطِ الزنادِ عندَ الاقتداحِ ، وفهمُ المخاطَبِ وخجلُ الخَجِلِ ووجلُ الوَجِلِ ؛ عندَ الإفهامِ والتخجيلِ والتخويفِ[٢] ، وبعضُهمُ التزمَ التولُّدَ

---

(١) **المراد بالأصل** هنا : المباشَرُ بالقدرة الحادثة ؛ كالحركات ، **وبالفرع** : المسبَّبُ عن هٰذه الحركات مثلاً ، **وبالارتباط** : تعلُّقُها بالعبد وفعله . مفادٌ « حامدي » (ص٣٦٩) .

(٢) انظر « شرح الإرشاد » (ص٣٩٢) .

في الشبعِ والرِّيِّ والحرارةِ عندَ الأكلِ والشربِ والاحتكاكِ ، وهو قولُ غيرِ معظمِهم والمحصلينَ منهم ، وأُلزِمَ هـٰذا البعضُ أنْ تكونَ الأجسامُ مُتولِّدةً معَ أنَّها ليسَتْ مِنْ جنسِ مقدورِنا بإجماعٍ ؛ وذلكَ لأنَّ سقطَ النارِ عندَ الاقتداحِ يقعُ علىٰ حسَبِ الدواعي ، فإذًا تولَّدَ لزمَ أنْ تتولَّدَ سائرُ الأجسامِ ؛ لتماثلِها ، فإنْ زعموا أنَّ النارَ كانَتْ كامنةً في الجسمِ فتحرَّكَتْ ، وأنَّ المتولِّدَ حركةُ جسمٍ لا وجودُ جسمٍ . . كانَ هـٰذا هَوَساً لا يرضىٰ بقولِهِ عاقلٌ ؛ فإنَّ الحجرَ والزنادَ ليسَ فيهما قبلَ القدحِ شيءٌ ، وكذلكَ المَرْخُ إذا نُشِرَ بالمنشارِ فلا نارَ فيهِ ، وعندَ حكِّهِ تظهرُ النارُ[1] .

وإنْ أجابوا عن قولِهم بعدمِ التولُّدِ في تلكَ الأمورِ التي أُلْزِموها : بأنَّهم إنَّما قالوا فيها بعدمِ التولُّدِ لعدمِ اطِّرادِها . . **قيلَ لهم**[2] : وكذلكَ ثبتَ عدمُ الاطِّرادِ فيما ادعيتُموهُ مُولَّداً ؛ كالرمْيِ والجَرْحِ ورفعِ الثقيلِ وشيلِهِ[3] ، وغيرِ ذلكَ ممَّا وقعَ فيهِ النزاعُ .

---

(١) **المرخ** : شجر سريع الوري كثيره ، قالوا : ربما كان المرخ مجتمعاً ملتفّاً ، وهبت الريح ، وجاء بعضه بعضاً ، فأورىٰ فأحرق الوادي . انظر « تاج العروس » (م ر خ) .

(٢) شروع في الردِّ علىٰ معظم المعتزلة بعد الردِّ علىٰ غيرِ محققيهم ، وقصدوا بعدم الاطراد : أن العبد قد يقصد الشبعَ بقدر من الطعام ولا يشبع ، والريَّ بشيء من الماء ولا يرتوي مثلاً .

(٣) قوله : (**وشيله**) عطف مرادف ، والمناسب : شوله ؛ لأنه واوي . « حامدي » (ص٣٧٠) ، وعبارته في « الإرشاد » كذلك ، وانظر « شرح الإرشاد » (ص٣٩٢) .

أمَّا الرمْيُ : فإنَّ الإنسانَ يرمي فيصيبُ الغرضَ تارةً ولا يصيبُ الغرضَ أخرىٰ ، **والجرحُ** : قد يفضي إلى السريانِ تارةً وقد يندملُ أخرىٰ ، **ورفعُ الثقيلِ وشيلُهُ** : قد يرتفعُ للشخصِ تارةً ولا يرتفعُ أخرىٰ .

ومذهبُ المعتزلةِ في تحريكِ الأشياءِ الثقيلةِ : أنَّ تحريكَ الثقيلِ يَمنةً ويَسرةً بالاعتمادِ عليهِ ودفعِهِ[١] ، وإذا أُريدَ رفعُهُ وإقلالُهُ **اختلفوا فيهِ ؛ فذهبَ المتقدِّمونَ** : إلىٰ أنَّ الاعتمادَ الذي يحرِّكُهُ يَمنةً ويَسرةً بهِ يُرفَعُ إلىٰ جهةِ التصعُّدِ .

وقالَ أبو هاشمٍ ومتَّبعوهُ : ليسَ ذلكَ بصحيحٍ ، بل لا بدَّ مِنْ زيادةِ حركاتٍ على الحركةِ التي تحرَّكَ بها في جهةِ اليمنةِ واليسرةِ ، قالَ : لأنَّ معتمدَنا في التولُّدِ ما نُحِسُّهُ مِنْ جريانِ الأمرِ علىٰ حسَبِ دواعينا وقُصُودِنا ، ولا نشكُّ أنَّا نجدُ مِنْ شخصٍ قدرةً علىٰ تحريكِهِ يمنةً ويسرةً ولا يقدرُ علىٰ رفعِهِ ، فلزمَ أنَّ ما بهِ يُحرِّكُهُ ليسَ ما بهِ يرفعُهُ .

وقدِ اختلفوا أيضاً : إذا رفعَ جماعةٌ ثقيلاً وكلُّ واحدٍ يستقلُّ على الانفرادِ بحملِهِ ؛ **فقالَ الكعبيُّ وعبَّادٌ الصيمريُّ وأتباعُهما** : يحملُ كلُّ واحدٍ مِنَ الأجزاءِ ما لم يحملْهُ الآخرُ ، ولا يشتركانِ في حمْلِ جزءٍ ، **وذهبَ غيرُهم مِنَ المعتزلةِ** : إلىٰ أنَّ كلَّ واحدٍ مِنَ الجماعةِ يُؤثِّرُ في كلِّ

---

(١) الضميران في (عليه) و(دفعه) عائدان على الثقيل ، والمراد بالاعتماد : الاتِّكاء والتمكُّن . « عكاري » (ق ٢٩٧) ، وكذا في (يحرِّكه) و(به) الآتيين .

جزءٍ والشِّرْكةُ حاصلةٌ ! وهـٰذا مذهبُ معظمِ المعتزلةِ ، وكلامُ جميعِهم في المسألتينِ باطلٌ .

أمَّا إذا قلنا بالمذهبِ الحقِّ ـ وهو إبطالُ أصلِ التولُّدِ ، وإسنادُ الممكناتِ كلِّها ابتداءً إلى اللهِ تعالىٰ ـ فلا إشكالَ ، وإنْ سلَّمناهُ جدلاً فيبطلُ مذهبُ الأقدمينَ في المسألةِ الأولىٰ بما ذكرَ أبو هاشمٍ فيها ، ويبطلُ ما ذهبَ إليهِ أبو هاشمٍ بأنَّ فيهِ اجتماعَ المثلينِ ؛ لقولِهِ : لا بدَّ مِنْ زيادةِ حركاتٍ ، وهو محالٌ[(١)] .

سلَّمنا جوازَ اجتماعِ المثلينِ ، لـٰكنْ يُقالُ لهُ : إذا وَلَّدَ الرافعُ حركةً واحدةً في هـٰذا الثقيلِ . . استحالَ ألا يتحرَّكَ ؛ إذْ يلزمُ منهُ قيامُ حركةٍ بجسمٍ وهو ساكنٌ بحيِّزِهِ ، وفي ذلكَ إبطالُ حقيقةِ الحركةِ ؛ إذِ الحركةُ لا بدَّ فيها مِنْ تفريغٍ وإشغالٍ ، فاشتراطُهُ زيادةَ حركةٍ في جهةِ التصعُّدِ علىٰ ما بهِ يتحرَّكُ إلىٰ سائرِ الجهاتِ . . اشتراطٌ لما يتحقَّقُ المشروطُ بدونِهِ ، وذلكَ ينافي حقيقةَ الشرطِ[(٢)] .

وأمَّا اختلافُهم في المسألةِ الثانيةِ في الجماعةِ إذا حملوا ثقيلاً وكلُّ واحدٍ منهم يستقلُّ بحملِهِ : فقد قيلَ لعبَّادٍ الصيمريِّ القائلِ بالقولِ

---

(١) لأن اجتماع المثلين مفضٍ إلى اجتماع الضدَّين ؛ لجواز عدم أحدهما ، فيكون قد اجتمع المثل ولا مثل في محلٍّ واحد .

(٢) **والحاصل** : أن الرافع للثقيل إذا ولَّد فيه حركةً من رفعه له . . وجب أن يتحرك بتلك الحركة إلىٰ أيِّ جهة كانت حتىٰ لجهة العلو ، فلزم من ذلك أنه يتحقَّق تصعُّدُه وارتفاعه بتلك الحركة ، فاشتراطه في تصعُّده وارتفاعه لحركة أخرى اشتراطٌ لما لا يتوقف عليه المشروط . « حامدي » (ص٣٧٢) .

الأوَّلِ فيها : الجزءُ الذي يختصُّ بهِ بعضُ الحاملينَ مُعيَّنٌ أو مُبهَمٌ ؟ وارتفاعُ الجزءِ المبهمِ محالٌ ، وهو ظاهرٌ ، وارتفاعُ الجزءِ المعيَّنِ أيضاً محالٌ ؛ إذْ ليسَ تعيينُ جزءٍ بأَولىٰ مِنْ جزءٍ ، والفَرْضُ أنَّ هـٰذا الحاملَ إذا كانَ بانفرادِهِ يستقلُّ بالحملِ لجميعِ الأجزاءِ ، فما وجْهُ انفرادِهِ بجزءٍ دونَ جزءٍ ؟ فقالَ[1] : لا أعرفُ وجْهَ الاختصاصِ ، وهـٰذهِ حيرةٌ نشأَتْ مِنَ التمسُّكِ في أصلِ التولُّدِ بمحضِ التوهُّماتِ الفاسدةِ[2] .

ثم قيلَ للآخرينَ القائلينَ بالقولِ الثاني : عينُ ما تولَّدَ مِنْ فعلِ أحدِ الحاملينِ تولَّدَ مِنَ الآخرِ أم لا ؟ فإنْ كانَ الأوَّلُ لزمَ وقوعُ أثرٍ واحدٍ مِنْ مُؤثِّرينِ ، وهو محالٌ ، وإنْ كانَ الثاني فارتفاعُ الجسمِ قد حصلَ بأحدِهما ، ولزمَ أنْ يكونَ الزائدُ لا فائدةَ لهُ .

وبالجملةِ : فالخروجُ عنِ الحقِّ ، وتحكيمُ الأوهامِ والخيالاتِ . . يؤدِّي إلىٰ أنواعٍ مِنَ الحيرةِ والفسادِ لا حصرَ لها ، واللهُ سبحانَهُ الهادي مَنْ يشاءُ إلىٰ صراطٍ مستقيمٍ .

* * *

---

(١) أي : عبَّاد الصيمري . « عكاري » (ق ٢٩٨) .

(٢) انظر « شرح الإرشاد » (ص٣٩٤) ، و« حاشية المنجور » (ص١٩١) .

فصلٌ
فيما يجوز في حقّه سبحانه في جواز رؤيته جلّ وعزّ

ويجوزُ في حقِّهِ تعالىٰ أنْ يُرىٰ بالأبصارِ علىٰ ما يليقُ بهِ جلَّ وعلا ، لا في جهةٍ ولا مقابلةٍ ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة : ٢٣] ، ولسؤالِ موسىٰ عليهِ السلامُ لها ؛ إذْ لو كانَتْ مستحيلةً ما جهلَ أمرَها ، ولإجماعِ السلفِ الصالحِ قبلَ ظهورِ البدعِ على ابتهالِهم إلى اللهِ تعالىٰ وطلبِهمُ النظرَ إلىٰ وجهِهِ الكريمِ ، ولحديثِ : « سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ » ونحوِهِ ممَّا وردَ ، والظواهرُ إذا كثُرَتْ في شيءٍ أفادَتِ القطعَ بهِ .

لـمَّا فرغَ مِنْ ذكرِ ما يجبُ في حقِّهِ تعالىٰ وما يستحيلُ وهو مقابلُهُ . . شرعَ في ذكرِ ما يجوزُ[١] .

واعلمْ : أنَّهُ ليسَ المرادُ مِنْ هـٰذا القسمِ رجوعَ الجوازِ إلىٰ صفةٍ مِنْ صفاتِ ذاتِهِ ، تعالىٰ عن ذلكَ ، بل إلىٰ تعلُّقِها بفعلٍ مِنْ أفعالِهِ جلَّ وعزَّ ؛ **إذْ يستحيلُ أنْ يتَّصفَ سبحانَهُ وتعالىٰ بصفةٍ جائزةٍ** ؛ لما عرفْتَ

---

(١) **والجواز هنا** : عقلي وشرعي معاً ، وهو أعمُّ من الوقوع .

مِنْ وجوبِ الوجودِ لذاتِهِ وجميعِ صفاتِهِ ، ولوِ اتَّصفَ تعالىٰ بجائزٍ لكانَ متَّصفاً بالحوادثِ ؛ **إذِ الجائزُ لا يكونُ إلا حادثاً** ، ويتعالىٰ سبحانَهُ وتعالىٰ عن ذلكَ .

وإذا عرفْتَ هـٰذا : فمعنىٰ كونِ الرؤيةِ جائزةً في حقِّهِ تعالىٰ أنَّهُ يجوزُ أنْ تتعلَّقَ قدرتُهُ تعالىٰ بإيجادِها لخلْقِهِ فيخلقَها لهم علىٰ وَفْقِ مرادِهِ ، ويجوزُ ألا يخلقَها تعالىٰ لهم، لا يستحيلُ في حقِّهِ تعالىٰ خلْقُها ولا يجبُ.

وقالَتِ المعتزلةُ : بل خلْقُهُ تعالىٰ لهـٰذهِ الرؤيةِ مستحيلٌ .

احتجَّ أهلُ السنَّةِ على الجوازِ بالسمعِ والعقلِ :

أمَّا السمعُ : فمنهُ قولُهُ تعالىٰ : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة : ٢٢ـ٢٣] ، وذلكَ لأنَّ النظرَ إذا تعدَّىٰ بحرفِ (إلىٰ) كانَ ظاهراً في معنى الرؤيةِ[1] ، ويُؤكِّدُ أنَّ المعنيَّ بهـٰذا النظرِ الرؤيةُ : إسنادُ هـٰذا النظرِ إلى الوجْهِ الذي هو محلُّ العينِ الباصرةِ .

وحملَ الجبَّائيُّ النظرَ في الآيةِ علىٰ معنى الانتظارِ[2] ، وجعلَ (إلى) اسماً بمعنى النعمةِ ، مفردَ الآلاءِ مضافاً لما بعدَهُ ، لا حرفَ

---

(١) وإن تعدَّىٰ فعلُ النظر بنفسه كان بمعنى الانتظار ، أو بـ(عن) فبمعنى التفكر ، أو باللام كان بمعنى العطف ؛ كقولك : نظرت له ؛ أي : عطفت عليه .

(٢) قال العلامة الأزهري في « تهذيب اللغة » (ن ظ ر) (١٤/ ٢٦٦) : (ومَنْ قال : إن معنىٰ قوله : ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة : ٢٣] بمعنىٰ منتظرة . . فقد أخطأ ؛ لأن العرب لا تقول : نظرت إلى الشيء ؛ بمعنى : انتظرته ، إنما تقول : نظرت فلاناً ؛ أي : انتظرته) .

جرٍّ ، والمعنىٰ عندَهُ : منتظرةٌ نِعَمَ ربِّها ، فـ (إلىٰ) عندَهُ مفعولٌ بـ (ناظرةٌ)[1] .

ورُدَّ : بأنَّهُ لو أُرِيدَ ذلكَ لَمَا خُصَّ بإسنادِهِ إلى الوجوهِ ، ولم يكنْ للتقييدِ بالظرفِ ـ وهو (يومئذٍ) ـ معنىً ؛ فإنَّ المؤمنينَ لم يزالوا في الدارِ الدنيا منتظرينَ نعمةَ اللهِ تعالىٰ وآلاءَهُ سبحانَهُ ، بلِ الكفَّارُ في الدنيا كذلكَ .

ومِنَ الأدلَّةِ السمعيَّةِ : سؤالُ موسىٰ عليهِ السلامُ للرؤيةِ ؛ إذْ معلومٌ أنَّهُ لا يجهلُ ما يستحيلُ في حقِّهِ تعالىٰ ، وإلا كانَ جاهلاً بما أدركَتِ استحالتَهُ حُثالةُ المعتزلةِ ، فتعيَّنَ أنَّهُ ما سألَ إلا ما هو جائزٌ ؛ إذْ سؤالُ ما يستحيلُ ممنوعٌ ، والأنبياءُ معصومونَ مِنْ كلِّ زللٍ علىٰ ما يأتي تحقيقُهُ إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ .

ومِنَ الأدلَّةِ : إجماعُ السلفِ الصالحِ على الرغبةِ إلى اللهِ تعالىٰ أنْ يُمتِّعَهم بالنظرِ إلىٰ وجهِهِ الكريمِ ، وقد وردَ ذلكَ في بعضِ أدعيةِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، ومنها حديثُ : « سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ ٱلْقَمَرَ لَيْلَةَ ٱلْبَدْرِ ، لاَ تُضَامُّونَ ـ أو : لا تُضَارُّونَ ـ فِي ٱلرُّؤْيَةِ »[2] ، **ووجْهُ التشبيهِ بالقمرِ** : ما أشارَ إليهِ آخرُ الحديثِ مِنْ عدمِ تضارٍّ بعضِهم ببعضٍ

---

(1) انظر « الكشاف » للزمخشري (٦/ ٢٧٠) ، و« شرح المعالم » (ص٣٩٣) .

(2) رواه البخاري (٥٧٣) ، ومسلم (٦٣٣) من حديث سيدنا جرير بن عبد الله رضي الله عنه ، ورواية (تضارون) رواها البخاري (٤٥٨١) ، ومسلم (١٨٣) من حديث سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .

وقتَ الرؤيةِ ، أمَّا الجهةُ والجسميَّةُ ولوازمُهما فمستحيلةٌ في حقِّهِ تعالىٰ .

وبالجملةِ : فالمقصودُ تشبيهُ الرؤيةِ بالرؤيةِ فيما ذُكِرَ ، لا المرئيِّ بالمرئيِّ .

وهـٰذهِ الأدلَّةُ ونحوُها مِنْ أدلَّةِ السمعِ وإنْ كانَ كلُّ واحدٍ منها ظاهراً ليسَ بنصٍّ . . فهي لكثرتِها وتواطئِها علىٰ معنىً واحدٍ تفيدُ القطعَ بالرؤيةِ ، وإلىٰ هـٰذا المعنىٰ أشرتُ بقولي : (**والظواهرُ إذا كثُرَتْ** . . .) إلىٰ آخرِهِ .

وقد أشارَ إلىٰ هـٰذا المعنىٰ شرفُ الدينِ بنُ التِّلِمْسانيِّ رحمَهُ اللهُ تعالىٰ ردّاً على الإمامِ الفخرِ في ميلِهِ إلىٰ عدمِ القطعِ بجوازِ الرؤيةِ لمَّا لم يتَّضحْ لهُ الدليلُ العقليُّ عليها[1] ، والأدلَّةُ السمعيَّةُ رآها ليسَتْ بنصٍّ ، فردَّ عليهِ بما سبقَ[2] ؛ وهو ظاهرٌ ، علىٰ أنَّ بعضَ تلكَ الأدلَّةِ على الانفرادِ ـ كسؤالِ موسىٰ عليهِ السلامُ للرؤيةِ ـ يكادُ أنْ يكونَ نصّاً في جوازِ الرؤيةِ[3] ، ويقربُ منهُ حديثُ : « سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ » فإنَّهُ نَصٌّ

---

(١) حيث قال رحمه الله تعالىٰ في « الأربعين » (١/ ٢٧٧) بعد أن أورد عدداً من الأسئلة الاعتراضية المشتبهة : (وأنا غير قادر على الأجوبة عنها ، فمن أجاب عنها أمكنه أن يتمسك بهـٰذا الدليل) ، ثم قال : (مذهبنا في هـٰذه المسألة : ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي ؛ وهو أنا لا نثبت صحة رؤية الله تعالىٰ بالدليل العقلي ، بل نتمسك في هـٰذه المسألة بظواهر القرآن والحديث) .

(٢) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٨٦) .

(٣) قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٩٣) : (لم يجعله نصّاً في الجواز ، بل يقرب من النصِّ ؛ لاحتمال أن موسىٰ إنما سأل الرؤية لأجل قومه حين قالوا : ﴿ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾ [النساء : ١٥٣] ، وقالوا : ﴿ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْـرَةً ﴾ [البقرة : ٥٥]) ، ثم ذكر أنه تأويل الجاحظ=

فيها ، وهو حديثٌ مستفيضٌ تلقَّتْهُ الأئمَّةُ بالقبولِ[1] .

[لا معارضةَ بقولِهِ تعالىٰ :
﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ و﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾]

ولا يعارضُها قولُهُ تعالىٰ : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ [الأنعام : ١٠٣] لأنَّ الإدراكَ أخصُّ ؛ لإشعارِهِ بالإحاطةِ ، ولا شكَّ أنَّها منفيةٌ مطلقاً .

سلَّمنا أنَّهُ الرؤيةُ ، لـٰكنِ المرادُ في الدنيا ، أو هو مِنْ بابِ الكلِّ لا الكليَّةِ .

ولا قولُهُ جلَّ وعزَّ : ﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾ [الأعراف : ١٤٣] لأنَّ المرادَ في الدنيا ؛ إذْ هو المسؤولُ لموسىٰ عليهِ السلامُ ، والأصلُ في الجوابِ المطابقةُ ، ولهـٰذا قالَ : ﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾ ، ولم يقلْ : لنْ أُرىٰ ، أو : لن تمكنَ رؤيتِي ، وقد يُتَأَنَّسُ لذلكَ بما تقرَّرَ في المنطقِ[2] : أنَّ نقيضَ الوقتيَّةِ يُؤخَذُ فيهِ وقتُها المعيَّنُ .

هـٰذا ممَّا استدلَّ بهِ المعتزلةُ مِنَ السمعِ على استحالةِ الرؤيةِ .

= وأتباعه ، وأنه تأويل مردود ، ثم قال : (ولأن قوله : ﴿إِلَيْكَ﴾ يحتمل حذف مضاف ، وكذا قوله : ﴿تَرَانِي﴾ و﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾ [الأعراف : ١٤٣] ، ومجرد الاحتمال وإن كان ضعيفاً جداً يؤثر في القطع) .

(١) في (ب) : (الأمة) بدل (الأئمة) .

(٢) **التأنُّسُ والاستئناس** : بمعنىً ؛ وهو الأُنْس .

[الكلامُ على قولِهِ تعالىٰ : ﴿ لَا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ ﴾]

أمَّا قولُهُ تعالىٰ : ﴿ لَا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ ﴾ [الأنعام : ١٠٣] فقد قالَ ابنُ التِّلِمْسانيِّ : (هٰذهِ الآيةُ يتمسَّكُ بها المعتزلةُ تارةً علىٰ نفْيِ وقوعِ الرؤيةِ مُعارَضةً لما تمسَّكْنا بهِ مِنَ الآيِ ، وتارةً يتمسَّكونَ بها في امتناعِ الرؤيةِ الذي هو نفْسُ مذهبِهم .

وتوجيهُها على القصدِ الأوَّلِ : أنَّ الرؤيةَ إدراكُ البصرِ ، ولا شيءَ مِنْ إدراكِ البصرِ يتعلَّقُ بهِ تعالىٰ ؛ ينتجُ : لا شيءَ مِنَ الرؤيةِ يتعلَّقُ بهِ جلَّ وعزَّ ، ودليلُ الصغرىٰ : أنَّ الرؤيةَ هي الإدراكُ ؛ لأنَّهُ لا يصحُّ ثبوتُ الرؤيةِ معَ نفْيِ الإدراكِ ، ودليلُ الكبرىٰ : عمومُ نفْيِ الإدراكِ في الآيةِ عن كلِّ بصرٍ ؛ لأنَّ الجمعَ المحلَّىٰ بالألفِ واللامِ يقتضي الاستغراقَ ، ويلزمُ مِنْ عمومِهِ في الأبصارِ عمومُهُ في الأزمانِ ، فيلزمُ ألا يراهُ كافرٌ ولا مؤمنٌ في الدنيا ولا في الآخرةِ .

وأمَّا توجيهُها على القصدِ الثاني ـ وهو امتناعُ الرؤيةِ ـ : فلأنَّهُ تعالىٰ ذكرَها في مَعرِضِ التمدُّحِ بها ، فيكونُ نفْيُ الإدراكِ بالنسبةِ إليهِ كمالاً ، فثبوتُهُ في حقِّهِ نقصٌ ، والنقصُ على اللهِ تعالىٰ محالٌ)[1] .

والجوابُ عنِ الآيةِ مِنْ وجوهٍ :

أحدُها : أنَّا لا نُسلِّمُ أنَّ الإدراكَ بمعنى الرؤيةِ ، بل هو أخصُّ ؛ وهو في الحادثِ : عبارةٌ عن إبصارِ الشيءِ معَ إبصارِ جوانبِهِ وأطرافِهِ ،

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٩٨) .

وهـٰذا في حقِّ اللهِ تعالىٰ محالٌ ، فيتعيَّنُ حملُهُ علىٰ مجازِهِ ؛ وهو أنَّهُ لا يُرىٰ رؤيةَ إحاطةٍ ، كما أخبرَ عن نفسِهِ أنَّهُ لا يُعلَمُ علمَ إحاطةٍ بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ [طه : ١١٠] ، ونفْيُ الإبصارِ الخاصِّ لا يُوجِبُ نفْيَ أصلِ الإبصارِ ؛ وهو الذي ندَّعيهِ ، وبهـٰذا تعرفُ أنَّ النصوصَ الدالَّةَ على الرؤيةِ يجبُ تقييدُها بنفْيِ الإحاطةِ ؛ للتوفيقِ بينَ النصوصِ .

سلَّمنا أنَّ الإدراكَ بمعنى الرؤيةِ ، لـٰكنْ لا نُسلِّمُ العمومَ في الأزمانِ ، بل المرادُ نفْيُ الرؤيةِ في الدنيا ؛ للجمعِ بينَ هـٰذا وبينَ ما اقتضى الرؤيةَ في الآخرةِ ، أو ندَّعي التخصيصَ في الأفرادِ ، وأنَّ المؤمنينَ خارجونَ مِنْ هـٰذا العمومِ للأدلَّةِ الواردةِ فيهم .

أو نقولُ : إنَّ لفظَ (الأبصار) جمعٌ مُحلّىً بالألفِ واللامِ يفيدُ في الثبوتِ العمومَ ، فسلبُهُ يفيدُ سلْبَ العمومِ ؛ لأنَّ النفْيَ تابعٌ لما أشعرَ بهِ اللفظُ المثبتُ ، وذلكَ لا يفيدُ عمومَ السلبِ ؛ لأنَّ سلْبَ العمومِ لا ينافي ثبوتَ الحكمِ لبعضِ الأفرادِ ، فيتحقَّقُ بنفْيِ الحكمِ عن فردٍ مِنَ الأفرادِ ، بخلافِ عمومِ السلبِ ؛ فإنَّهُ يكذبُ بثبوتِ الحكمِ لفردٍ مِنَ الأفرادِ ، ولهـٰذا كذَّبَ اللهُ تعالى اليهودَ حيثُ قالوا : ﴿ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ ﴾ بقوله : ﴿ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ [الأنعام : ٩١] ، حيثُ ادَّعَوا عمومَ السلبِ ، والدلالةُ للمعتزلةِ بالآيةِ تتوقَّفُ علىٰ تحقُّقِ الثاني دونَ الأوَّلِ ؛ فإنَّ الأشعريَّةَ لا تدَّعي أنَّهُ يراهُ كلُّ أحدٍ ، وإنَّما يراهُ المؤمنونَ دونَ الكافرينَ ، ونقيضُ الموجبةِ الكليَّةِ التي سلبَتْها الآيةُ هي السالبةُ الجزئيَّةُ التي دلَّتْ عليها الآيةُ ، لا السالبةُ الكليَّةُ التي

لم تدلَّ عليها ، فحينَئذٍ نقولُ بموجَبِها ؛ وهو أنَّهُ لا يراهُ جميعُ الأبصارِ ، بل أبصارُ المؤمنينَ .

هـٰكذا قرَّرَ الإمامُ الفخرُ هـٰذا الجوابَ[1] ، وإليهِ أشرتُ بقولي : (أو هو مِنْ بابِ الكلِّ لا الكليَّةِ) أي : السلبُ في الآيةِ مِنْ بابِ السلبِ المعلَّقِ بالمجموعِ مِنْ حيثُ هو مجموعٌ ، لا مِنْ بابِ السلبِ المعلَّقِ بكلِّ فردٍ فردٍ .

[اعتراضُ ابنِ التلمسانيِّ على الإمامِ الفخرِ]

وهـٰذا الجوابُ الأخيرُ أضعفُ الأجوبةِ ، ولهـٰذا أَخَّرْتُهُ ، وقدِ اعترضَهُ ابنُ التِّلِمْسانيِّ بأنْ قالَ : (لا نُسلِّمُ أنَّ هـٰذهِ الآيةَ لا تفيدُ عمومَ السلبِ ، ولا نُسلِّمُ أنَّها إذا دلَّتْ علىٰ نفْيِ العمومِ لا تدلُّ علىٰ عمومِ السلبِ ؛ فإنَّهُ لا ينافيهِ ، وقولُهُ : « إنَّ نقيضَ الكليَّةِ الموجبةِ الجزئيةُ السالبةُ » ، قلنا : مُسلَّمٌ أنَّهُ يكفي ذلكَ في تكذيبِها ؛ لأنَّهُ المحقَّقُ ، لـٰكنْ إذا كُذِّبَتْ بالسالبةِ الجزئيَّةِ كانَ تكذيبُها بالسالبةِ الكليَّةِ بطريقِ الأَولىٰ ، والذي يدلُّ علىٰ أنَّ المرادَ بهِ عمومُ السلبِ . . قرينةُ التمدُّحِ بذلكَ ؛ فإنَّكَ إذا أردتَ الوصفَ بالاحتجابِ عنِ الأبصارِ . . كانَ التمدُّحُ بقولِهِ : لا يدركُهُ بصرٌ ما ألبتةَ ، لا بقولِكَ : بعضُ الأبصارِ لا يدركُهُ ، فالاعتمادُ على الجوابِ الثاني)[2] ؛ يعني : للإمامِ

---

(١) انظر « معالم أصول الدين » (ص٩٢) .

(٢) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٤٠٣) .

الفخرِ ؛ وهو أنَّ الإدراكَ أخصُّ مِنَ الرؤيةِ علىٰ ما سبقَ تقريرُهُ[١] .

قلتُ : واعتراضُ شرفِ الدينِ ظاهرٌ .

[اعتراضُ ابنِ زكري على ابنِ التلمسانيِّ]

وقد أجابَ عنهُ بعضُ المعاصرينَ مِنَ التِّلِمْسانيينَ[٢] في شرحٍ لهُ علىٰ « عقيدةِ ابنِ الحاجبِ » فقالَ : (**أمَّا قولُهُ** : « لا نُسلِّمُ أنَّ هـٰذهِ الآيةَ لا تفيدُ عمومَ السلبِ » . . فمنعٌ لا يصحُّ بشهادةِ علماءِ المعاني ؛ فإنَّهم نصُّوا علىٰ أنَّ الجمعَ المنفيَّ معرَّفاً أو منكَّراً لا يفيدُ عمومَ النفْيِ ، وإنَّما يفيدُ نفْيَ العمومِ ؛ بدليلِ صدْقِ قولِنا : لا رجالَ في الدارِ ، أو لم يقمِ الرجالُ ؛ إذا كانَ فيها أوِ القائمُ رجلٌ أو رجلانِ .

وأمَّا قولُهُ : « لا نُسلِّمُ أنَّها إذا دلَّتْ علىٰ نفْيِ العمومِ لا تدلُّ علىٰ عمومِ السلبِ ؛ فإنَّهُ لا ينافيهِ » . . فنقولُ : هبْ أنَّهُ لا ينافيهِ ، فأينَ ما يقتضيهِ ؟! ولو سُلِّمَ فلا يُترَكُ الظاهرُ للمحتملِ المرجوحِ .

وأمَّا قولُهُ : « إذا كُذِّبَتْ بالسالبةِ . . . » إلىٰ آخرِهِ . . فهـٰذا مُسلَّمٌ بعدَ تكذيبِ السالبةِ الكليَّةِ ، فتستلزمُ الجزئيَّةَ ؛ لأنَّ الكليَّةَ أخصُّ مِنَ الجزئيَّةِ ، فإذا كَذَّبَ الأخصُّ مِنَ النقيضِ كَذَّبَ النقيضُ[٣] ، وإنْ لم

---

(١) انظر « معالم أصول الدين » (ص٩٣) .

(٢) في هامش (أ) : (هو الفقيه ابن زكري) .

(٣) إذا كَذَّبَ الأخصُّ ـ أي : السلبُ الكلي ـ من النقيض ـ أي : السلبِ الجزئي ـ شيئاً . . كذَّبَهُ النقيضُ ؛ ضرورة أن صدق الأخص من النقيض يوجب صدق النقيض ، والكلية السالبة إذا كذبت الموجبةَ الكلية . . فالجزئية السالبة مكذِّبة لها أيضاً . « حامدي » (ص٣٨٢) .

يقمْ دليلٌ علىٰ تكذيبِ السالبةِ . . فلا يصحُّ أخذُها كليَّةً بعدَ أخذِ الموجبةِ كليَّةً ، وإلا أدَّىٰ إلىٰ تناقضِ الكليتينِ ، وهو باطلٌ .

وأمَّا قولُهُ : « الذي يدلُّ . . . » إلىٰ آخرِهِ . . فنقولُ : تلكَ القرينةُ حاليَّةٌ لا لفظيَّةٌ ، فلا يُترَكُ مدلولُ اللفظِ لأجلِها ، سلَّمنا دلالةَ الصيغةِ على العمومِ بهـٰذهِ القرينةِ ، لـٰكنْ لا نُسلِّمُ عمومَها في الأزمانِ ؛ لأنَّ صيغةَ العمومِ مطلقةٌ فيها ، فتُقيَّدُ بالدنيا ، أو ندَّعي التخصيصَ في الأفرادِ ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة : ٢٢ـ ٢٣] .

أو نقولُ : هبْ أنَّ جميعَ الأبصارِ لا تدركُهُ ، لـٰكنْ لمَ قلتُم : لا يدركُهُ المبصرونَ ؟! أو ندَّعي التقييدَ في الإدراكِ بالإحاطةِ ؛ فإنَّا نراهُ علىٰ ما هو عليهِ مِنْ غيرِ إحاطةٍ ، كما يُعلَمُ علىٰ ما هو عليهِ مِنْ غيرِ إحاطةٍ .

أو نقولُ : هـٰذهِ الآيةُ وردَتْ في مَعرِضِ المدحِ كما ذكرتُم ، لـٰكنْ لمَ قلتُم : إنَّها تدلُّ علىٰ نفْيِ الرؤيةِ ونفْيُ الرؤيةِ مطلقاً لا تمدُّحَ فيها[1] ، بلِ التمدُّحُ في اقتدارِهِ علىٰ منْعِ الرؤيةِ مَنْ يشاءُ إذا يشاءُ ويخلقُها لمَنْ يشاءُ ، وهو أليقُ بالمدحِ) انتهىٰ[2] .

[الردُّ على ابنِ زكري]

قلتُ : ولا يخفىٰ عليكَ فسادُ هـٰذا الردِّ وما احتوىٰ عليهِ مِنْ أنواعِ الاختلالِ :

---

(١) في الأصل المنقول عنه « بغية الطالب » : (فيه) بدل (فيها) ، وأنَّثَ باعتبار المضاف إليه .

(٢) انظر « بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب » (ص٢٧٣) .

فمنها : حكايتُهُ عن علماءِ المعاني أنَّهم نصُّوا علىٰ أنَّ الجمعَ المنفيَّ مُعرَّفاً أو مُنكَّراً لا يفيدُ عمومَ النفْيِ ، وإنَّما يفيدُ نفْيَ العمومِ ، وهـٰذا شيءٌ لم ينصَّ عليهِ أحدٌ منهم ولا مِنْ غيرِهم ؛ أعني : مِنْ كلِّ مَنْ يقولُ بالعمومِ ، بل نصُّوا علىٰ ضدِّهِ في النكرةِ ، وأنَّها إذا كانَتْ في سياقِ النفْيِ تعمُّ ظاهراً معَ غيرِ (لا) الجنسيَّةِ ، ونصّاً معَ (لا) الجنسيَّةِ[1] ، ولا فرقَ في ذلكَ بينَ أنْ تكونَ النكرةُ مفردةً ؛ نحوَ : لا رجلَ ، أو مثناةً ؛ نحوَ : لا رجلينِ ، أو مجموعةً ؛ نحوَ : لا رجالَ ، وهـٰذا ممَّا لا يختلفونَ فيهِ ، وإنَّما نزاعُهم في استغراقِ المفردِ : هل هو أشملُ مِنِ استغراقِ المثنىٰ والمجموعِ ؛ وهو الذي نصَّ عليهِ القزوينيُّ تبعاً للسكَّاكيِّ[2] ، أم هو في الجميعِ علىٰ حدٍّ السواءِ ؛ وإليهِ ميْلُ التفتازانيِّ ، وبحثُهُ وحججُهُ في ذلكَ مشهورةٌ في « مُطوَّلِهِ على التلخيصِ »[3] .

وأمَّا المعرَّفُ الذي تعلَّقَ بهِ النفْيُ فلم ينصُّوا علىٰ أنَّهُ ليسَ بعامٍّ ، بل ظاهرُ كلامِهم أنَّهُ معَ النفْيِ كالمجرَّدِ ، وأكثرُ الاستعمالِ علىٰ ذلكَ ؛ نحوُ : ﴿ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [آل عمران : ٥٧] ، ﴿ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ [البقرة : ١٩٠] ، (وما للظالمين من ولي ولا نصير)[4] ، و﴿ مَا عَلَى

---

(١) فغير الجنسية تعمل عمل (ليس) ، والجنسية تعمل عمل (إنَّ) .

(٢) انظر « مفتاح العلوم » للسكاكي (ص٩٤) ، و« تلخيص المفتاح » للقزويني (ص٢١) .

(٣) المطول في شرح تلخيص المفتاح (ص٨٣) .

(٤) كذا في النسخ ، والتلاوة : ﴿ وَٱلظَّٰلِمُونَ مَا لَهُم مِّن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ [الشورىٰ : ٨] .

ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ [التوبة : ٩١] ، وفي الحديثِ : « لَا تَقْتُلُوا ٱلنِّسَاءَ وَلا ٱلصِّبْيَانَ »(١) ، ومثلُ ذلكَ كثيرٌ .

وتخريجُ سلْبِ العمومِ في تعلُّقِ النفْيِ بـ (أل) علىٰ سلْبِ العمومِ في تعلُّقِهِ بـ (كلٍّ) . . قياسٌ في اللغةِ معَ ظهورِ الفارقِ ؛ لاحتمالِ استعمالِ (أل) معَ أداةِ العمومِ للحقيقةِ لا للاستغـراقِ ، علىٰ أنَّهُ قدِ استُعمِـلَ لعمـومِ السلْبِ معَ (كلٍّ) أيضاً كثيراً ، ومنهُ : ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٣]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ﴾ [القلم : ١٠] .

وقولُهُ : (بدليلِ صدْقِ قولِنا : « لا رجالَ في الدارِ » إذا كانَ فيها رجلٌ أو رجلانِ) استدلالٌ فاسدٌ ؛ لأنَّ صدْقَ هـٰذا المثالِ بوجودِ رجلٍ أو رجلينِ إنَّما هو بناءً علىٰ أنَّ استغراقَ المفردِ أشملُ مِنْ حيثُ إنَّهُ يستغرقُ الواحدَ فما فوقَهُ ، والجمعُ العامُّ إنَّما يستغرقُ آحادَ الجموعِ التي كانَ يصلحُ لها قبلَ العمومِ ، لا الواحدَ والمثنىٰ ؛ لأنَّهما ليسا مِنْ مدلولِ الجمعِ ، فخروجُهما عندَ مَنْ يقولُ بهِ لهـٰذا شِبْهُ خروجِ المرأةِ مِنْ عمومِ الرجلِ مثلاً وبالعكسِ(٢) ، لا لما فهمَهُ هـٰذا المعترضُ على ابنِ التِّلِمْسانـيِّ أنَّ خروجَهما لأجلِ أنَّ النفْيَ الداخلَ على الجمعِ المنكَّرِ لسلبِ العمومِ !

---

(١) رواه البخاري (٣٠١٥) ، ومسلم (١٧٤٤) من حديث سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما .

(٢) قوله : (**وبالعكس**) هو خروج الرجل من عموم النساء في قولك : لا امرأة في الدار . « حامدي » (ص٣٨٥) .

وهي غفلةٌ عظيمةٌ لا يرضىٰ بمقالتِها أصاغرُ صبيانِ الكُتَّابِ ؛ إذْ يلزمُهُ علىٰ هـٰذا صدْقُ النفْيِ في قولِنا : (لا رجالَ في الدارِ) وإنْ وُجِدَ فيها آلافُ الآلافِ مِنَ الرجالِ عندَ غَيبةِ رجلٍ واحدٍ منها ؛ لأنَّ القضيَّةَ عندَهُ جزئيَّةٌ سالبةٌ ، فهي في قوَّةِ قولِنا : بعضُ الرجالِ ليسَ في الدارِ ، فيصدقُ بغَيبةِ رجلٍ واحدٍ مِنَ الدارِ أنَّ بعضَ الرجالِ ـ ونريدُ : ذلكَ الرجلَ الواحدَ ـ لم يكنْ في الدارِ ، فتصدقُ إذاً القضيةُ وإنْ وُجِدَ في الدارِ رجالُ الدنيا كلُّهم سوىٰ ذلكَ الرجلِ !

وقولُهُ : (نقولُ : هَبْ أنَّهُ لا ينافيهِ ، فأينَ ما يقتضيهِ ؟!) .

نقولُ : يقتضيهِ ما ذُكِرَ مِنْ أنَّ الآيةَ وردَتْ في مَعرِضِ المدحِ ، فحملُها علىٰ خلافِ العمومِ يُخِلُّ ببلاغةِ الكلامِ .

وقولُهُ : (إنَّ تلكَ القرينةَ حاليَّةٌ ، فلا يُترَكُ مدلولُ اللفظِ لأجلِها) .

هـٰذا الكلامُ يقتضي انحصارَ قرينةِ المجازِ في القرائنِ اللفظيَّةِ ، وفسادُهُ ظاهرٌ عندَ المحقِّقينَ وإنْ كانَ فيهِ خلافٌ .

وقولُهُ : (سلَّمنا دلالةَ الصيغةِ على العمومِ بهـٰذهِ القرينةِ) .

هـٰذا تسليمٌ يُوجِبُ انقطاعَهُ ، وما ذكرَ بعدَهُ . . . إلىٰ آخرِهِ[1] : كلامٌ منصوبٌ في غيرِ محلِّهِ ، **وكأنَّهُ لم يعرفْ مَنْ يخاطِبُ !** هـٰذا

---

(١) قوله : (يوجب انقطاعه) أي : انقطاع الخصم ، وقوله : (وما ذكره بعده) أي : من قوله : (لـٰكن لا نسلم عمومها في الأزمان) إلىٰ قوله : (قلت) . « عكاري » (ق ٣١١) .

المخاطَبُ لهُ هو الإمامُ **شرفُ الدينِ بنُ التِّلِمْسانيِّ** مِنْ أئمَّةِ أهلِ السنَّةِ ومحقِّقِيهم رحمَهُ اللهُ تعالىٰ ورضيَ عنهُ ! وقد قدحَ في بعضِ الأجوبةِ عنِ الآيةِ التي استدلَّ بها المعتزلةُ ، **ولا يلزمُ مِنْ ذلكَ أنَّهُ يوافقُهم علىٰ صحَّةِ الاستدلالِ بها علىٰ نفْيِ الرؤيةِ** ، كيفَ وهو قد صرَّحَ بما ارتضاهُ مِنَ الأجوبةِ عنها ؛ كحمْلِ الإدراكِ علىٰ ما هو أخصُّ مِنَ الرؤيةِ ، ونحوِهِ ؟! **فشأْنُ المُتكلِّمِ معَهُ أنْ يحاولَ تصحيحَ الجوابِ الذي اعترضَهُ إنْ قَدَرَ ، لا أنْ يُسلِّمَ لَهُ ذلكَ الاعتراضَ** ، ثم يقولَ : عندَنا أجوبةٌ أخرىٰ غيرُ ما اعترضْتَ تُوجِبُ صرْفَ الآيةِ عنِ الاستدلالِ بها علىٰ نفْيِ الرؤيةِ ؛ لأنَّ ابنَ التِّلِمْسانيِّ يوافقُ علىٰ ذلكَ ، بل صرَّحَ بهِ .

نعم ؛ لو كانَ الكلامُ معَ المعتزليِّ المستدِلِّ بالآيةِ علىٰ مذهبِهِ الفاسدِ . . لحَسُنَ أنْ ينتقلَ معَهُ مِنْ جوابٍ يعترضُهُ إلىٰ جوابٍ آخرَ يَسلَمُ مِنَ الاعتراضِ ؛ لأنَّ مقصودَهُ هو بالاعتراضِ تصحيحُ مذهبِهِ والدفعُ عنهُ ، لا خصوصيَّةُ ذلكَ الجوابِ الذي يعترضُهُ .

[الكلامُ علىٰ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾]

وممَّا تمسَّكَتْ بهِ المعتزلةُ : قولُهُ تعالىٰ : ﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾ [الأعراف : ١٤٣] ، و(لن) تفيدُ التأبيدَ ؛ بدليلِ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا ﴾ [الفتح : ١٥] ، والمرادُ هنا : التأبيدُ ، والمجازُ والنقْلُ علىٰ خلافِ الأصلِ ، فوجبَ أنْ يُقالَ : إنَّ موسىٰ عليهِ السلامُ لن يرى اللهَ ألبتةَ ، وكلُّ مَنْ قالَ : إنَّ موسىٰ لن يرى اللهَ ألبتةَ . . قالَ : إنَّ غيرَهُ لا يراهُ .

والجوابُ : أنَّ هٰذا يدلُّ علىٰ كونِهِ تعالىٰ جائزَ الرؤيةِ ؛ لأنَّهُ لو

كانَ ممتنعَ الرؤيةِ لقالَ : لا تصحُّ رؤيتي ، أو لن تمكنَ ، أو لا أُرىٰ ، ونحوَ هـٰذا ، ألا ترىٰ أنَّ مَنْ كانَ في كُمِّهِ حجرٌ ، فظنَّهُ بعضُهم طعاماً ، فقالَ : أعطني هـٰذا لآكلَهُ . . كانَ الجوابُ الصحيحُ لهُ : إنَّ هـٰذا لا يُؤكَلُ ، أمَّا إذا كانَ طعاماً يصحُّ أكْلُهُ فحينَئذٍ يصحُّ أنْ يقولَ المجيبُ : إنَّكَ لن تأكلَهُ ، وهـٰذا واضحٌ .

والجوابُ عن قولِهم : إنَّ (لن) للتأبيدِ . . ممنوعٌ[1] ؛ لقولِهِ في اليهودِ : ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا ﴾ [البقرة : ٩٥] ، وهم يتمنَّونَهُ في النارِ[2] .

ثم إنَّ الآيةَ جوابٌ لسؤالِ موسىٰ عليهِ السلامُ ، وهو إنَّما سألَ رؤيةً ناجزةً في الدنيا ، فالجوابُ يعودُ إلىٰ سلْبِ رؤيتِهِ في الدنيا ؛ إذِ الأصلُ في الجوابِ المطابقةُ ، ولأنَّ الجوابَ وقعَ هنا بنقيضِ السؤالِ ، وقد قُيِّدَ المسؤولُ بوقتٍ معيَّنٍ ، فالأصلُ أنَّ نقيضَهُ يتقيَّدُ بهِ ، ولهـٰذا قالَ أهلُ المنطقِ : إنَّ نقيضَ الوقتيَّةِ كقولِكَ : زيدٌ مُتحرِّكُ الأصابعِ بالضرورةِ وقتَ الكتابةِ . . يُؤخَذُ فيهِ ذلكَ الوقتُ بعينِهِ ، فيُقالُ في نقيضِ هـٰذهِ القضيةِ : زيدٌ ليسَ مُتحرِّكَ الأصابعِ بالإمكانِ العامِّ وقتَ الكتابةِ ، وإلىٰ هـٰذا المعنىٰ أشرتُ بقولي : (**وقد يُتأنَّسُ** . . .) إلىٰ آخرِهِ[3] .

---

(١) يعني : والجواب أن تقول : هو ممنوع ، فـ (ممنوع) : خبر لمبتدأ محذوف ، وليس خبراً عن (الجواب) ؛ لفساد المعنىٰ ، وعبارة المصنف عند ابن التلمساني في « شرح المعالم » (ص٤٠٤) .

(٢) كما قاله سبحانه : ﴿ وَيَقُولُ ٱلْكَافِرُ يَـٰلَيْتَنِى كُنتُ تُرَٰبًا ﴾ [النبأ : ٤٠] ، وقوله : ﴿ وَنَادَوْا۟ يَـٰمَـٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴾ [الزخرف : ٧٧] .

(٣) قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص١٩٦) : =

[الكلامُ على الدليلِ العقليِّ لجوازِ رؤيتِهِ تعالىٰ]

وأمَّا إثباتُها بالدليلِ العقليِّ المشهورِ ؛ وهو أنَّ مُصحِّحَ الرؤيةِ الوجودُ . . فضعيفٌ ؛ لأنَّ الوجودَ عينُ الموجودِ ، فلا يصلحُ علَّةً .

تقريرُ الاستدلالِ بالوجودِ علىٰ ما حرَّرَهُ ابنُ التِّلِمْسانيِّ أنْ يُقالَ[1] : الباريُ تعالىٰ موجودٌ ، وكلُّ موجودٍ يصحُّ أن يُرىٰ ؛ ينتجُ : فالباريُ يصحُّ أن يُرىٰ .

ودليلُ الصغرىٰ ظاهرٌ ، وأمَّا الكبرىٰ ـ وهي : أنَّ كلَّ موجودٍ يصحُّ أنْ يُرىٰ ـ فلأنَّ صحَّةَ الرؤيةِ موقوفةٌ علىٰ مُصحِّحٍ ، وإلا لصحَّ تعلُّقُها بالمعدومِ كالعلمِ ، والرؤيةُ تتعلَّقُ بالمختلفاتِ ، بدليلِ تعلُّقِها بالجوهرِ والعرضِ ، وهما مختلفانِ ؛ فالمصحِّحُ لرؤيتِهما إذاً لا يخلو : إمَّا أنْ يكونَ ما بهِ الافتراقُ ، أو ما بهِ الاشتراكُ .

لا جائزَ أنْ يكونَ ما بهِ الافتراقُ ، وإلا لزمَ تعليلُ الأحكامِ المتساويةِ بالنوعِ بالعللِ المختلفةِ ، وأنَّهُ محالٌ ، **تعيَّنَ أنْ يكونَ المصحِّحُ أمراً وقعَ فيهِ الاشتراكُ** ؛ وذلكَ المشتركُ لا يخلو : أنْ يكونَ أمراً ثبوتيّاً ، أو عدميّاً .

= (قال : « ويتأنس » ولم يجعله حُجَّةً تامة ؛ لأن التناقض من خواص الخبر ، ولا نقيض للإنشاء) ، وجاء في هامش (ب) : (بلغ) .

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٨٥) .

لا جائزَ أنْ يكونَ أمراً عدميّاً ، وإلا لصحَّ رؤيةُ المعدومِ ، وامتنعَ رؤيةُ الموجودِ ، ولأنَّ العدمَ لا يصلحُ أنْ يكونَ علَّةً للأمرِ الثبوتيِّ ، **تعيَّنَ أنْ يكونَ أمراً ثبوتيّاً** ، والأمرُ الثبوتيُّ لا يخلو : إمَّا أن يتقيَّدَ بالوجودِ أو لا ؛ فإنْ لم يُقيَّدْ بالوجودِ امتنعَ رؤيةُ الموجودِ ، وإنْ تقيَّدَ بالوجودِ فلا يخلو : أنْ يتقيَّدَ بكونِهِ صفةً أو موصوفاً .

لا جائزَ أنْ يتقيَّدَ بأحدِهما ، وإلا لما رُئِيَ الآخرُ ، **فتعيَّنَ أنَّهُ إنَّما صحَّ رؤيتُهُ لكونِهِ موجوداً** ، والباريُّ تعالىٰ موجودٌ ، فصحَّ أن يُرىٰ .

قالَ الإمامُ في « المعالمِ » : (**وهـٰذا عندي ضعيفٌ** ؛ لأنَّهُ يُقالُ : الجوهرُ والعرضُ مخلوقانِ ، فصحَّةُ المخلوقيَّةِ فيهما حكمٌ مشتركٌ بينَهما ، فلا بدَّ لهُ مِنْ علَّةٍ مشتركةٍ ، والمشتركُ إمَّا الحدوثُ أوِ الوجودُ ، والحدوثُ باطلٌ ؛ لما ذكرتُموهُ ، تعيَّنَ الوجودُ ، فوجبَ كونُهُ تعالىٰ يصحُّ أنْ يكونَ مخلوقاً ! وكما أنَّ هـٰذا باطلٌ فكذلكَ ما ذكرتُموهُ .

وأيضاً : فإنَّا ندركُ باللمسِ الطويلَ والعريضَ ، وندركُ الحرارةَ والبرودةَ ، فصحَّةُ الملموسيَّةِ حكمٌ مشتركٌ ، ونسوقُ الكلامَ إلىٰ آخرِهِ حتىٰ يلزمَ صحَّةُ كونِهِ تعالىٰ ملموساً ، والتزامُهُ مدفوعٌ ببديهةِ العقلِ)[1] .

والأوَّلُ قويٌّ ، فإنْ أُجيبَ عنهُ بأنَّ صحَّةَ المخلوقيَّةِ مُعلَّلةٌ بالإمكانِ ، والباريُّ واجبٌ . . لزمَ مثلُهُ في صحَّةِ الرؤيةِ .

والثاني أيضاً قويٌّ ، وجوابُ الأستاذِ عنهُ بالفرقِ بينَ اللمسِ

---

(١) معالم أصول الدين (ص٨٩) .

والرؤيةِ ؛ لوجودِ التأثيرِ والتأثُّرِ في الأوَّلِ ، بخلافِ الثاني . . ضعيفٌ[1] ؛ فإنَّ الاتصالَ الثابتَ معَ اللمسِ عاديٌّ لا عقليٌّ ، فلمَ لا يجوزُ أنْ يتعلَّقَ هـٰذا الإدراكُ بهِ تعالىٰ مِنْ غيرِ اتصالٍ ولا تكييفٍ ؟!

وإمامُ الحرمينِ قدِ التزمَ هـٰذا[2] ، وصحَّحَ تعلُّقَ الإدراكاتِ الخمسةِ بهِ تعالىٰ مِنْ غيرِ أنْ تقارنَها الأسبابُ المتصلةُ بها عادةً ، ونسبَ هـٰذا أيضاً للشيخِ الأشعريِّ[3] ، خلافَ ما ذهبَ إليهِ عبدُ اللهِ بنُ سعيدٍ والقلانسيُّ مِنْ منْعِ تعلُّقِ باقي الإدراكاتِ بهِ تعالىٰ .

وقدِ اقتصرَ الإمامُ في « المعالمِ » علىٰ هـٰذينِ النقضينِ ، قالَ ابنُ التِّلِمْسانيِّ : (وقد أوردَ عليها في « الأربعينَ » وغيرِهِ أسئلةً عديدةً ، وأكَّدَ ورودَها بقولِهِ : « وأنا غيرُ قادرٍ على الجوابِ عنها ، فمَنْ قَدَرَ على الجوابِ عنها أمكنَهُ أنْ يتمسَّكَ بهـٰذهِ الطريقةِ »[4] ، وقد تصدَّىٰ جماعةٌ مِنَ الفضلاءِ للجوابِ عنها ، وكانَ شيخُنا تقيُّ الدينِ يقولُ : « إنَّ بعضَها لا يمكنُ الجوابُ عنهُ بما يشفي الغليلَ »)[5] .

قالَ ابنُ التِّلِمْسانيِّ[6] : ونحنُ نشيرُ إليها علىٰ وجْهِ الاختصارِ ، ونُنبِّهُ على القويِّ منها والضعيفِ ، وباللهِ التوفيقُ .

---

(١) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٩٠) .

(٢) انظر « الإرشاد » (ص١٨٥) ، وضعف مسلكه العلامة المقترح في « شرحه » (ص٣٢٣) .

(٣) انظر « نهاية الأقدام » (ص٣٥٤) .

(٤) الأربعين (١/ ٢٧٧) .

(٥) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٨٦) .

(٦) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٨٦) .

الأوَّلُ : منْعُ أنَّ الصحَّةَ حكمٌ ثبوتيٌّ[1] .

وجوابُهُ : أنَّ الصحَّةَ نقيضُ (لا صحةَ) المحمولِ على الممتنعِ ، فالصحَّةُ أمرٌ ثبوتيٌّ ؛ لاستحالةِ تقابلِ نفيينِ[2] .

الثاني : سلَّمنا أنَّهُ حكمٌ ثبوتيٌّ ، لٰكنْ لا نُسلِّمُ توقُّفَهُ علىٰ مُصحِّحٍ ، وليسَ كلُّ حكمٍ مفتقراً إلىٰ مُصحِّحٍ ؛ فإنَّ صحَّةَ كونِ الشيءِ معلوماً حكمٌ ، ولا يفتقرُ إلىٰ مُصحِّحٍ .

وجوابُهُ : أنَّهُ لو لم يفتقرْ إلىٰ مُصحِّحٍ لعمَّ تعلُّقُهُ الموجودَ والمعدومَ ، وحيثُ لم يعمَّ اقتضىٰ مُصحِّحاً .

الثالثُ : سلَّمنا توقُّفَهُ علىٰ مُصحِّحٍ ، لٰكنْ لا نُسلِّمُ صحَّةَ التعليلِ أصلاً ؛ فإنَّهُ عندَ المتكلِّمينَ مبنيٌّ علىٰ ثبوتِ الحالِ والواسطةِ بينَ الوجودِ والعدمِ ، ولا نُسلِّمُ ثبوتَ الواسطةِ ، كيفَ والشيخُ الأشعريُّ إمامُ المذهبِ لا يقولُ بها ، وينفي التعليلَ العقليَّ ؟!

وهٰذا السؤالُ لازمٌ للشيخِ ولمَنِ التزمَ مقالتَهُ في نفْيِ الحالِ ، ومَنْ قالَ بها كالقاضي أمكنَهُ الاستدلالُ بها .

وأجابَ الشَّهْرَسْتانيُّ عنهُ[3] : بأنَّ الشيخَ وإنْ لم يقلْ بالأحوالِ ؛

---

(١) هٰذا المنع للمقدمة القائلة : الصحة حكم ثبوتي ، ولا يجوز أن يعلل بالعدمي ؛ كالإمكان والافتقار مثلاً ، وهما حكمان ساريان فيما سواه تعالىٰ ، وعليه فما سواه يُرىٰ فقط !

(٢) انظر « شرح المقاصد » في بحث التقابل (١/ ١٤٥) .

(٣) انظر هٰذه المسألة عنده في « نهاية الأقدام » (ص٣٥٩) .

فإنَّهُ قائلٌ بالوجوهِ والاعتباراتِ العقليَّةِ، فقد تُصُوِّرَ العمومُ والخصوصُ.

ويُرَدُّ عليهِ : بأنَّهُ وإنْ قالَ بالاعتباراتِ العقليَّةِ فإنَّهُ لم يقلْ بالتعليلِ ، ومعتمدُكم فيما تطلبونَ مِنْ أقسامِ المشتركِ بينَ الجوهرِ والعرَضِ المرئيينِ . . مبنيٌّ على التزامِ أحكامِ العللِ العقليَّةِ ، **وقلتُم** : إنَّ الحدوثَ لا يكونُ علَّةً ؛ لأنَّهُ لا يُعقَلُ إلا بشِرْكةٍ مِنَ العدمِ[1] ، والعدمُ السابقُ لا يجامعُ الوجودَ ، والعلَّةُ يجبُ مقارنتُها للمعلولِ ، وصحَّةَ الرؤيةِ أمرٌ ثبوتيٌّ ، والأمرُ العدميُّ لا يكونُ علَّةً للأمرِ الثبوتيِّ ولا جزءاً منها .

وقلتُم : إنَّ الجوهرَ لا يصحُّ أنْ يُرىٰ لجوهريَّتِهِ ولا العرضَ لعرضيَّتِهِ ؛ لما يلزمُ منهُ مِنْ تعليلِ الحكمِ المتَّحدِ النوعِ بعلَّتينِ مختلفتينِ .

وقلتُم : إنَّ الجوهرَ لا يصحُّ أنْ يُقالَ : رُئِيَ ؛ لأنَّهُ علىٰ صفةٍ خاصَّةٍ مِنْ كونٍ أو لونٍ ؛ لما يلزمُ في ذلكَ مِنَ التركيبِ في العلَّةِ العقليَّةِ .

الرابعُ : سلَّمنا صحةَ التعليلِ ، لٰكنْ لمَ قلتُم : إنَّ صحَّةَ الرؤيةِ مِنَ الأحكامِ المعلَّلةِ ؟ وقولُكم في جوابِهِ : إنَّهُ لو لم يتوقَّفْ علىٰ مُصحِّحٍ لعمَّ حكمُهُ المعدومَ والموجودَ . . لا ينتجُ إلا أنَّهُ يتوقَّفُ علىٰ مُصحِّحٍ[2] ، وهو أعمُّ مِنَ العلَّةِ ؛ إذْ قد يكونُ شرطاً ؛ فإنَّ الحياةَ شرطٌ

---

(١) وعبارة العلامة ابن التلمساني في « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٨٧) : (إلا بشركة بين الوجود والعدم) .

(٢) كذا إلىٰ هنا العبارة في « شرح المعالم » (ص٣٨٧) ، وبعدها : (فنقول عليه : لمَ قلتم : إنَّ كل مصحِّح علة ؟! فإن الحياة مصححة لقيام العلم والقدرة=

لقيامِ العلمِ والقدرةِ والإرادةِ بالمحلِّ ، وليسَتْ علَّةً لها ، وهو قويٌّ .

الخامسُ : سلَّمنا صحَّةَ تعليلِهِ ، لـٰكنْ لا نُسلِّمُ أنَّ صحَّةَ الرؤيةِ حكمٌ مشتركٌ ؛ فإنَّ صحَّةَ كونِ الجوهرِ مرئيّاً مخالفٌ لصحَّةِ كونِ السوادِ مرئيّاً ، ولو تساوتا لقامَتْ إحداهما مَقامَ الأخرىٰ ، وللإضافةِ أثرٌ في المخالفةِ[1] .

وجوابُهُ : أنَّ صحَّةَ الرؤيةِ بما هي صحَّةُ رؤيةٍ . . لا تختلفُ بما تُضافُ إليهِ ، كما لا تختلفُ حقيقةُ العلمِ باختلافِ مُتعلَّقاتِهِ .

السادسُ : سلَّمنا أنَّهُ مشتركٌ ، ولـٰكنْ لا نُسلِّمُ امتناعَ تعليلِ الأحكامِ المتساويةِ بعللٍ مختلفةٍ ؛ فإنَّ اللونيَّةَ مشتركٌ ، ووجودَها معلَّلٌ بخصوصيَّاتِ الألوانِ .

وجوابُهُ : أنَّ الأحكامَ العقليَّةَ كالعالميَّةِ والقادريَّةِ لا تتميَّزُ باعتبارِ ذاتِها ، وإنَّما تتميَّزُ باعتبارِ مُوجِباتِها مِنَ العلمِ والقدرةِ ، فلو علَّلْنا العالميَّةَ بحقيقةٍ تخالفُ العلمَ . . لزمَ قلْبُ معقولِها ، وذلكَ محالٌ .

وأمَّا لزومُ اللونيَّةِ لخصوصيَّاتِ الألوانِ فمُسلَّمٌ ، والممنوعُ كونُ الأخصِّ علَّةً للأعمِّ[2] .

= والإرادة بالمحل وليست بعلة لذلك ، فالمصحِّح للشيء إذاً : قد يكون شرطاً لا علة ، وهـٰذا سؤال قوي) .

(١) في « شرح المعالم » (ص٣٨٧) تتمة : (بدليل أنَّ صحة فعل الجوهر أو اكتسابه تخالف صحة فعل بعض الأعراض واكتسابه ، حتىٰ نقضي بصحة نسبة فعل بعضها إلى العباد دون بعض) .

(٢) قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٢٠٣) : =

السابعُ : سلَّمنا أنَّ المشتركَ لا بدَّ لهُ مِنْ علَّةٍ مشتركةٍ ، لٰكنْ لا نُسلِّمُ أنَّ الوجودَ مقولٌ على الواجبِ والممكنِ بالاشتراكِ المعنويِّ ، بل بالاشتراكِ اللفظيِّ ، وإلا لكانَ جنساً للواجبِ ، فيحتاجُ إلىٰ فصلٍ ، ويلزمُ التركيبُ في ذاتِ واجبِ الوجودِ جلَّ وعلا .

كيفَ ومذهبُ الشيخِ الأشعريِّ أنَّهُ مشتركٌ بالاشتراكِ اللفظيِّ ، وأنَّ وجودَ كلِّ شيءٍ هو عينُ ذاتِهِ ؟! وعلىٰ هٰذا فلا يلزمُ مِنْ كونِ وجودِنا علَّةً لصحَّةِ رؤيتِنا أنْ يكونَ وجودُ الباريْ تعالىٰ علَّةً لصحَّةِ رؤيتِهِ .

والجوابُ عسيرٌ علىٰ مذهبِ الشيخِ[1] ، **وجوابُهُ على الجملةِ** : التزامُ أنَّ الوجودَ زائدٌ علىٰ ماهيَّةِ الموجودِ وإنْ كانَ لا يفارقُها ، وأنَّهُ مقولٌ على الموجوداتِ بالاشتراكِ المعنويِّ ؛ بدليلِ صحَّةِ انقسامِهِ إلى الواجبِ والممكنِ ، ومورِدُ التقسيمِ لا بدَّ وأنْ يكونَ مشتركاً ، **ولا يلزمُ أنْ يكونَ جنساً إلا لو كانَ مشتركاً ذاتيّاً** ، وهو ممنوعٌ ؛ بدليلِ عدمِ توقُّفِ فهْمِ الذاتِ علىٰ فهمِهِ ، وهٰذا يتَّجهُ على اختيارِ الإمامِ في

= (أي : ولو كان علة للزم من نفي الأخص نفيُ الأعم ، ومن ثبوت الأعم ثبوتُ الأخص ، واللازم باطل) ، وجاء في هامش (ب) : (بلغت) .

(١) قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٢٠٤) مُعلِّلاً : (لأنه لا يقول باشتراك الوجود بين الواجب وغيره ، بل وجودُ كل شيء عينُ حقيقته ، ولا خفاء أنَّ حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن ، قال السعد [في « شرح المقاصد » (٢/ ١١٥)] : « وجوابه : ما مرَّ في بحث الوجود ، غاية الأمر : أن الاعتراض يَرِدُ على الأشعري إلزاماً ما دام كلامه محمولاً علىٰ ظاهره، أما بعد تحقيق أن الوجود هو كون الشيء له هوية. . فاشتراكه ضروري ») .

الوجودِ ، ولا يتَّجهُ على رأيِ مَنْ يقولُ : الوجودُ نفسُ الموجودِ ، وإنْ لم يكنْ تمامَ ماهيَّتِهِ ؛ كالقاضي وإمامِ الحرمينِ[١] .

الثامنُ : سلَّمنا أنَّ مفهومَ الوجودِ مشتركٌ ، لكنْ لا نُسلِّمُ أنْ لا مشتركَ سوى الوجودِ والحدوثِ ، وحصرُكم منخرمٌ بالإمكانِ أو بالمركَّبِ منهُ ومِنْ غيرِهِ .

وهٰذا منعٌ قويٌّ ، والاعتمادُ على عدمِ الوجدانِ لا يفيدُ العلمَ ، ولا يمكنُ إبطالُ التعليلِ بالإمكانِ أو بالمركَّبِ منهُ ومِنْ غيرِهِ بأنَّ الإمكانَ أمرٌ عدميٌّ ؛ فإنَّ الخصمَ يقولُ ذلكَ في صحَّةِ الرؤيةِ ، ولا يمتنعُ تعليلُ العدميِّ بالعدميِّ .

قلتُ : أجابَ عنهُ بعضُ التِّلِمْسانيينَ في شرحِهِ على « عقيدةِ ابنِ الحاجبِ » بأنْ قالَ[٢] : (يكفي المستدِلَّ : « بحثتُ فلم أجدْ » ، ثم ظهورُ وصفٍ صالحٍ للتعليلِ بعدَ إبطالِ ما حُصِرَ مِنَ الأوصافِ[٣] . . لا يُوجِبُ انقطاعَهُ ، فيتعيَّنُ إبطالُهُ)[٤] ، ثم أبطلَ عليَّةَ الإمكانِ منفرداً : بعدمِ صحَّةِ رؤيةِ كلِّ ممكنٍ[٥] ، ومعَ غيرِهِ[٦] :

---

(١) القاضي والإمام يقولان : الوجود نفس الموجود ، لكنه ليس عين ماهيته وتمامها كما يقول الأشعري ، فالاشتراك عندهما معنوي .
(٢) هو العلامة ابن زكري كما تقدم أكثر من مرة .
(٣) في الأصل المنقول عنه زيادة : (بالبحث) .
(٤) انظر « بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب » (ص٢٥٧) .
(٥) إذ من الممكنات ما زال في طي العدم ، والمعدوم لا يُرىٰ ، فالإطلاق غير صحيح ؛ إذ لم يقل بصحة رؤية المعدوم إلا السالمية .
(٦) كالإمكان مع الحدوث أو بشرطه .

باستحالةِ التركيبِ في العلَّةِ العقليَّةِ .

قلتُ : ولا يخفىٰ ضَعفُهُ ؛ فإنَّ قولَ المستدِلِّ : (بحثتُ فلم أجدْ) إنَّما يُحصِّلُ الظنَّ فقطْ ، فيصحُّ قَبولُهُ في الأماراتِ وما المطلوبُ منهُ الظنُّ ، لا في البراهينِ وما المطلوبُ منهُ العلمُ ؛ كمسألتِنا هـٰذهِ ، وإنَّما يصحُّ الاستدلالُ بالسبرِ في مثلِ مسألتِنا إذا **كانَ الحصرُ قطعيّاً** ؛ لدورانِهِ بينَ النفْيِ والإثباتِ ، **والإبطالُ قطعيّاً** ؛ لكونِهِ مِنَ الضرورياتِ أو ما ينتهي إليها ، وأينَ ذلك ، وما ذكرَ بعدُ مبنيٌّ علىٰ هـٰذا الأساسِ الذي بانَ انهدامُهُ ؟![1] علىٰ أنَّ إبطالَهُ عليَّةَ الإمكانِ منفرداً بعدمِ صحَّةِ رؤيةِ كلِّ ممكنٍ . . فاسدٌ ؛ **لأنَّا نقولُ** : الممتنعُ وقوعُ رؤيةِ كلِّ ممكنٍ ، لا صحَّتُهُ[2] ، ولا يلزمُ مِنْ صحَّةِ الشيءِ وقوعُهُ ، والمعلَّلُ بالإمكانِ الثاني لا الأوَّلِ ، واللهُ تعالىٰ أعلمُ .

التاسعُ : سلَّمنا أنْ لا مشتركَ سوى الحدوثِ والوجودِ ، لـٰكنْ لا نُسلِّمُ سقوطَ الحدوثِ عن درجةِ الاعتبارِ .

قولُهُ : (لا يُعقَلُ إلا بشِرْكَةٍ مِنَ العدمِ)[3] قلنا : لا نُسلِّمُ ، بلِ

---

(١) أي : الحصر القطعي والإبطال القطعي ، والاستفهام للاستبعاد . « حامدي » (ص٤٠٠) .

(٢) قال العلامة المنجور في « حاشيته » (ص٢٠٨) : (لو قال : « لا صحتها » بضمير التأنيث ليعود على الرؤية . . كان أبين) ، ثم كأنه توقَّف في تعليل هـٰذه المسألة ، وقال : (**لعلنا لم نفهم مراد المؤلف**) .

(٣) انظر « شرح المعالم » (ص٣٨٩) ، و« بغية الطالب » (ص٢٥٧) .

الحدوثُ هو الوجودُ المقيَّدُ بمسبوقيَّةِ العدمِ ، والمسبوقيَّةُ أمرٌ مقارنٌ للوجودِ وكيفيةٌ لهُ ، وصفةُ الثابتِ ثابتةٌ .

وجوابُهُ : أنَّ الحدوثَ صفةٌ اعتباريَّةٌ ، لا حقيقةٌ ثابتةٌ ، وإلا لكانَتْ حادثةً أيضاً ، ولزمَ التسلسلُ .

العاشرُ : سلَّمنا أنَّ الوجودَ علَّةٌ مشتركةٌ ، ولـٰكنْ لمَ قلتُم : إنَّهُ يقتضي ذلكَ مطلقاً ، وما المانعُ مِنْ توقُّفِ اقتضائِهِ علىٰ شرطٍ وانتفاءِ مانعٍ ، والحكمُ مُتوقِّفٌ علىٰ ذلكَ ؟ ألا ترىٰ أنَّ الحياةَ مُصحِّحةٌ لكثيرٍ مِنَ الأحكامِ ؛ كاللذةِ والألمِ وغيرِ ذلكِ ، والبارئُ تعالىٰ لا يصحُّ وصفُهُ بذلكَ ؟!

وجوابُهُ : أنَّ العلَّةَ العقليَّةَ لا يصحُّ فيها ذلكَ ؛ لأنَّها تقتضي حكمَها لذاتِها ، فلا يصحُّ وجودُها بدونِهِ ؛ كالعلمِ والعالميَّةِ ، والحياةُ في جميعِ ما ذكروهُ شرطٌ لا علَّةٌ .

الحاديَ عشرَ : ما المانعُ أنْ يكونَ الوجودُ علَّةً لصحَّةِ الرؤيةِ بالنسبةِ إلينا ؟ والعلَّةُ إنَّما تقتضي حكمَها إذا وُجِدَتْ في محلِّها ؛ فإنَّ صحَّةَ خلْقِ الجواهرِ مُعلَّلٌ بإمكانِها بالنسبةِ إلى اللهِ تعالىٰ ؛ لأنَّ الخلْقَ إنَّما يصحُّ منهُ ، ولا يصحُّ بالنسبةِ إلينا .

وجوابُهُ : أنَّ العلَّةَ العقليَّةَ لا يتخلَّفُ حكمُها عنها بحالٍ ، وقدرتُنا لا تُؤثِّرُ ، وقدرةُ البارئِ تعالىٰ مُؤثِّرةٌ ، ونسبتُها إلىٰ سائرِ الممكناتِ نسبةٌ واحدةٌ ، ولذلكَ قلنا : إنَّ البارئَ تعالىٰ قادرٌ علىٰ كلِّ الممكناتِ ومُوجِدٌ لها ، وليسَ للعبدِ قدرةٌ علىٰ إيجادِ ممكنٍ ألبتةَ .

الثانيَ عشرَ : أنَّ هـٰذهِ الحجَّةَ تنتقضُ بالوجهينِ اللذينِ ذكرَهما الإمامُ الفخرُ ، وقد تقدَّما[1] .

وزادَتِ البهشميَّةُ سؤالاً ؛ وهو أنَّ الرؤيةَ لو تعلَّقَتْ بالوجودِ لَمَا أدركنا اختلافَ الأشياءِ .

وجوابُهُ : أنَّا إذا شاهدنا شيئاً علمنا وجودَهُ ، وتبعَهُ العلمُ بتمييزِهِ .

وقال أبو هاشمٍ : الرؤيةُ تتعلَّقُ بالأخصِّ ، ويتبعُهُ العلمُ بالوجودِ الأعمِّ ، قال[2] : وما ذكرناهُ أدخلُ في قضيةِ العقلِ ؛ فإنَّ العلمَ بالأخصِّ يستلزمُ العلمَ بالأعمِّ ، ولا ينعكسُ .

قلنا : نحنُ لا ندَّعي أنَّ ذلكَ لازمٌ للعقلاءِ إلا عادةً[3] ، بل نقولُ : إنْ عُلِمَ ذلكَ في بعضِ الأشياءِ فهو قضيةٌ عاديةٌ .

وقولُ أبي هاشمٍ : (إنَّ الرؤيةَ تتعلَّقُ بالأخصِّ ، ثم يتبعُها العلمُ بالوجودِ) كيفَ يصحُّ منهُ معَ زعمِهِ أنَّ أخصَّ وصفِ الشيءِ حالٌ نفسيَّةٌ .

---

(١) أي : ذكرهما الإمام الفخر اعتراضاً على بيان الكبرىٰ بالسبر ؛ حيث قال : (وهـٰذا السبر عندي ضعيف ؛ لأنه يقال : الجوهر والعرض مخلوقان. . .) إلىٰ آخره . « حامدي » (ص٤٠٢) ، وانظر ما تقدم (ص ٤٩٨) .

(٢) يعني : أبا هاشم الجبائي شيخ البهشمية ، وفي نسخة في أصل (ب): (وقال).

(٣) كذا في النسخ الأصول المعتمدة ما عدا (ج) ، ففيها : (ولا) بدل (إلا) ، وعبارة العلامة التلمساني ـ وما زال المصنف ينقل عنه ـ هي : (نحن لا ندعي أنا إذا أدركنا وجود شيء وميزناه عن غيره. . أنَّا ندرك ماهيته وأخصَّهُ مطلقاً ، ولا أن ذلك لازم في قضية العقل) ، وفي نسخة العلامة الحامدي : (لا عقلاً ولا عادة) بدل (للعقلاء إلا عادة) .

وقولُهُ : (كما أنَّ الحالَ لا موجودةٌ ولا معدومةٌ فهي لا معلومةٌ ولا مجهولةٌ) ، وعنىٰ بهِ : أنَّها لا تُعلَمُ علىٰ حيالِها ، وإذا لم تكنْ معلومةً علىٰ حيالِها فكيفَ تكونُ محسوسةً وكلُّ محسوسٍ معلومٌ ؟!

وقولُهُ : (إنَّا ننتقلُ مِنْ إدراكِ الأخصِّ إلىٰ إدراكِ الوجودِ الأعمِّ) لا يستقيمُ معَ دعواهم : أنَّ الوجودَ عرضيٌّ يفارقُ ؛ فإنَّهم أثبتوا الماهياتِ مُتقرِّرةً في العدمِ بدونِ الوجودِ ، والعلمُ بالأخصِّ إنَّما يستلزمُ العلمَ بالأعمِّ الذاتيِّ أو لازمِهِ ، لا العرضيِّ المفارقِ[1] .

قلتُ : واقتصرنا في العقيدةِ علىٰ أحدِ هـٰذهِ الاعتراضاتِ ، وهو السابعُ منها[2] ، وباللهِ التوفيقُ .

[رؤيتُهُ سبحانَهُ لا تستدعي الجهةَ والمقابلةَ]

ومعتمدُ مَنْ أحالَها مِنَ المبتدعةِ : أنَّها تستدعي الجهةَ والمقابلةَ ، وهو باطلٌ ؛ لأنَّ ذلكَ مُفرَّعٌ على انبعاثِ الأشعَّةِ ، فتتصلَ بالمرئيِّ ، وذلكَ لو صحَّ لوجبَ ألا يرى الإنسانُ إلا قدْرَ حدقتِهِ ، وهو باطلٌ على الضرورةِ .

الأشعةُ عندَهم : أجزاءٌ مضيئةٌ تنفصلُ مِنَ العينِ وتتشبَّثُ بالمرئيِّ

---

(1) إلىٰ هنا ينتهي النقل عن العلامة ابن التلمساني من « شرح المعالم » (ص٣٨٦ـ ٣٩١) بتصرف يسير .

(2) مع مغايرة نبَّهَ عليها العلامة الحامدي في « حواشيه » (ص٤٠٣) .

فيُرىٰ ؛ بشرطِ أنْ يكونَ في مقابلةِ الرائي ، وبشرطِ انتفاءِ القربِ والبعدِ المفرطينِ ، وإنَّما تقعُ الرؤيةُ عندَهم بالطَّرْفِ بطَرَفِ تلكَ الأشعةِ المتصلِ بالمرئيِّ، ويُسمُّونَهُ: قاعدةَ الشعاعِ ، ويُسمُّونَ المتصلَ منها بالناظرِ[1] : منبعثَ الشعاعِ ، وقالوا : إنَّ قاعدةَ الشعاعِ إذا لاقَتْ جسماً صقيلاً لا تضرُّسَ فيهِ كالمرآةِ . . لم تتشبَّثْ بهِ ، بل تنعكسُ إلى الرائي فيرىٰ نفسَهُ .

قالوا : وإنَّما لم يرَ داخلَ الجفنِ للقربِ المفرطِ ، فلهٰذا قالوا : لا يصحُّ أن يُرىٰ جلَّ وعزَّ ؛ لاستحالةِ اتصالِ الأشعةِ بهِ ؛ لأنَّها إنَّما تتصلُ بالأجسامِ ، ولاستدعائِها جهةً تنبعثُ إليها ، واللهُ جلَّ وعلا ليسَ بجِرْمٍ ولا في جهةٍ .

وأهلُ الحقِّ رضيَ اللهُ تعالىٰ عنهم يقولونَ : الإدراكُ معنىً يخلقُهُ اللهُ تعالىٰ في المدرِكِ ؛ فإنْ خُلِقَ في جزءٍ مِنَ العينِ سُمِّيَ إبصاراً ، وفي جزءٍ مِنَ القلبِ سُمِّيَ عِلْماً ، وفي جزءٍ مِنَ الأُذُنِ سُمِّيَ سمعاً ، وفي اللسانِ سُمِّيَ ذوقاً ، وفي كلِّ الجسدِ سُمِّيَ حِسّاً ، **واختصاصُ خلْقِهِ بهٰذهِ المَحالِّ إنَّما هو بحكمِ العادةِ** ، وكذا اختصاصُ بعضِها ؛ بأنْ يكونَ المُدرَكُ في جهةٍ وغيرَ قريبٍ جدّاً ولا بعيدٍ جدّاً . . إنَّما هو بحكمِ العادةِ ، ويجوزُ أنْ تنخرقَ العادةُ ، فيتعلَّقَ بما هو قريبٌ جدّاً أو بعيدٌ جدّاً ، بل وبما ليسَ في جهةٍ كما جرتِ العادةُ بذلكَ في العلمِ[2] .

---

(١) أي : إنسان العين . « حامدي » (ص٤٠٤) .

(٢) أي : فكذلك الرؤية لا مانع من تعلقها بما ذكر بجامع أنَّ كلاً نوعٌ من الإدراك ،=

قولُهُ : (**وذلكَ لو صحَّ لوجبَ. . .**) إلىٰ آخرِهِ : هـٰذا مِنْ جملةِ ما رُدَّ بهِ عليهِمُ القولُ بانبعاثِ الأشعةِ ؛ وهو أنَّهُ لو كانَتِ الرؤيةُ بانبعاثِ الأشعةِ لزمَ ألا يرى الإنسانُ إلا قدْرَ حدقتِهِ ؛ إذْ لا تسعُ حدقتُهُ مِنَ الأشعةِ أكثرَ منها ، لـٰكنَّهُ يرىٰ دَفعةً أكثرَ مِنْ ذاتِهِ كلِّها بأضعافٍ مضاعفةٍ فضلاً عن حدقتِهِ ، فدلَّ علىٰ أنَّ الرؤيةَ ليسَتْ بما يزعمونَ مِنِ انبعاثِ الأشعةِ .

[في نقضِ شُبهِ المعتزلةِ في مسألةِ الرؤيةِ]

قالوا : إنَّما ذلكَ لاتصالِ الشعاعِ بالهواءِ وهو مضيءٌ ، فأعانَ علىٰ رؤيةِ ما قابلَهُ ، كالبلورِ المُعِينِ بإشراقِهِ علىٰ رؤيةِ ما فيهِ .

قلنا : فيلزمُ ألا يَرىٰ مِنَ الهواءِ إلا قدرَ حدقتِهِ ، **وأيضاً** : فنحنُ نرىٰ والهواءُ مظلمٌ ما نراهُ والهواءُ مشرقٌ[1] .

يعني : أنَّهم أجابوا عمَّا أُلزموهُ مِنْ عدمِ رؤيةِ الإنسانِ أكثرَ مِنْ

= فكما تعلَّق علمنا بالبارئ. . لا مانع من تعلق رؤيتنا به . « حامدي » (ص٤٠٥) .

(١) قوله : (**ما نراه**) في محلٍّ نصب لقوله : (**نرىٰ**) ، وجملتا (**والهواء مظلم**) و(**والهواء مشرق**) في محل نصب حال .

حدقتِهِ بأنْ منعوا الملازمةَ ، ومستندُهم : أنَّهُ إنَّما رأى الكثيرَ لأنَّ أجزاءَ الهواءِ مضيئةٌ ، فيتصلُ الشعاعُ بها وهي تتَّصلُ بالسماءِ ، فتعينُ على الإبصارِ ، كما أنَّ البلورَ إذا اتَّصلَ الشعاعُ بهِ وهو جسمٌ مضيءٌ متصلٌ بما فيهِ فيُرىٰ ما فيهِ .

ورُدَّ عليهم : بأنَّهُ لو كانَ كذلكَ لزمَ ألا يُرى الكثيرُ مِنَ السماءِ وغيرِها حيثُ يكونُ الهواءُ مظلماً بالليلِ مثلاً ، **وأيضاً** : فما بالُهُ رأىٰ مِنَ الهواءِ نفسِهِ أكثرَ مِنْ حدقتِهِ معَ أنَّ الشعاعَ إنَّما اتَّصلَ ببعضِهِ ؟!

ومِمَّا ينقضُ عليهم : عدمُ رؤيةِ الجوهرِ الفردِ معَ اتصالِ الشعاعِ بهِ ، ولا ينالُهُ مِنْ ذلكَ وحدَهُ إلا ما ينالُهُ معَ غيرِهِ ، ورؤيةُ الكبيرِ معَ البعدِ صغيراً معَ اتصالِ الشعاعِ والمقابلةِ لجميعِهِ .

يعني : أنَّهُ ممَّا ينقضُ عليهمُ ادعاءَهم وجوبَ رؤيةِ ما اتَّصلَ بهِ الشعاعُ . الجوهرُ الفردُ إذا كانَ في سمْتِ الشعاعِ ؛ فإنَّهُ لا مانعَ علىٰ زعمِهم مِنِ اتصالِ الشعاعِ بهِ ، بدليلِ أنَّها تتصلُ بهِ عندَ اجتماعِهِ معَ غيرِهِ ، ولا ينالُهُ مِنَ الشعاعِ عندَ الاتصالِ إلا ما ينالُهُ عندَ الانفصالِ ، فكانَ يجبُ علىٰ قولِهم أنْ يُرىٰ عندَ الانفرادِ معَ أنَّهُ لا يُرىٰ .

وكذا ينتقضُ مذهبُهم برؤيةِ الكبيرِ معَ البعدِ صغيراً ، معَ أنَّ شرطَ

الـرؤيــةِ علىٰ زعمِهـم مـوجـودٌ؛ وهـو اتصـالُ الشعـاعِ والمقـابلـةُ لجميعِهِ[1] .

قالوا : إنَّما ذلكَ لأنَّ الشعاعَ نفذَ مِنْ زاويةٍ حادَّةٍ لمثلثٍ قاعدتُهُ المرئيُّ ، فقامَ خطّاً مستقيماً بوسطِ القاعدةِ علىٰ زوايا قائمةٍ ، ومعلومٌ أنَّهُ أصغرُ ممَّا يقومُ عليها مِنْ سائرِ الخطوطِ ، فزيادةُ ذلكَ البعدِ لغيرِهِ منعَتْ مِنْ رؤيةِ طرفي المرئيِّ .

قلنا : فيلزمُ إذا انتقلَ المرئيُّ إلىٰ مقدارِ تلكَ الزيادةِ مِنَ البعدِ ألا يُرىٰ ، والمشاهدةُ تُكذِّبُهُ .

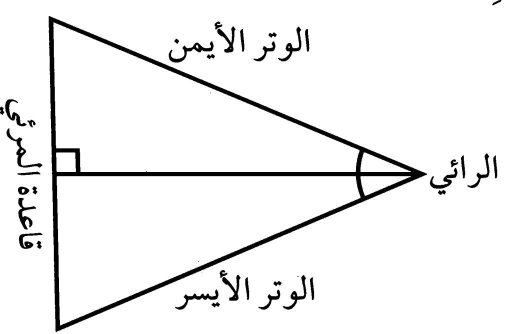
يعني : أنَّهم أجابوا عمَّا نَقَضَ عليهم مِنْ رؤيةِ الكبيرِ صغيراً بأنْ قالوا : لا نُسلِّمُ استواءَ نسبةِ أجزاءِ الكبيرِ معَ البعدِ إلى الرائي حتىٰ يلزمَ أنْ يراهُ علىٰ حالِهِ كبيراً ؛ وذلكَ لأنَّ الجزءَ الواقعَ في وسطِ المرئيِّ أقربُ إلى الناظرِ مِنَ الجزءِ الواقعِ في طرفِهِ .

وبيانُهُ : أنَّهُ إذا خرجَ خطَّانِ شعاعيانِ مَوْهُومانِ كساقَيْ مُثلَّثٍ ، ونفرضُ أنَّ قاعدةَ هـٰذا المثلَّثِ ـ أي : الخطَّ الذي يقومُ عليهِ ذانِكَ الساقانِ ـ جسمُ المرئيِّ البعيدُ ، فيكونُ هـٰذانِ الساقانِ علىٰ طرفيهِ ، وخرجَ مِنْ نقطةِ العينِ خطٌّ آخرُ قسمَ ذلكَ المثلثَ بنصفينِ ، وقامَ

---

(1) في هامش (ب) : (بلغ) .

بوسطِ تلكَ القاعدةِ ؛ فإنَّهُ تحدثُ فيهِ زاويتانِ قائمتانِ ، ويكونُ كلُّ واحدٍ مِنَ الخطَّينِ الواقعينِ على الطرفينِ وتراً للزاويةِ القائمةِ ، وقد تبيَّنَ في الهندسةِ أنَّ وترَ الزاويةِ القائمةِ التي في المثلَّثِ أطولُ مِنْ كلِّ واحدٍ مِنَ الخطَّينِ المحيطينِ بها ، فالخطَّانِ الواقعانِ على الطرفينِ أطولُ مِنَ الخطِّ الواقعِ علىٰ وسطِ الجسمِ المرئيِّ ، فتكونُ الأجزاءُ التي وقعَ عليها الطرفانِ أبعدَ عنِ البصرِ مِنَ الأجزاءِ التي يقعُ عليها الخطُّ الأوسطُ ، فنسبةُ الأجزاءِ إذاً ليسَتْ متساويةً في القربِ والبعدِ ، فلذلكَ صحَّ أن يُرىٰ بعضُ الجسمِ دونَ بعضٍ ، فيُرى الكبيرُ صغيراً ، وهـٰذهِ صورةُ المثلَّثِ :



أجابَهم أهلُ الحقِّ رضيَ اللهُ تعالىٰ عنهم : بأنَّهُ إذا كانَ البعدُ الحاصلُ بينَ المرئيِّ والناظرِ مئةَ ذراعٍ مثلاً ، والذي بينَ طرفيهِ زائداً على المئةِ قدرَ ذراعٍ . . فكانَ يجبُ ـ إذا انتقلَ ذلكَ الجسمُ الكبيرُ الذي رُئِيَ صغيراً إلىٰ مسافةِ الطرفينِ ؛ وهي مئةُ ذراعٍ وذراعٌ ـ ألا يُرىٰ ألبتةَ كما لم يُرَ الطرفانِ الكائنانِ في تلكَ المسافةِ ، لـٰكنَّ المشاهدةَ تُكذِّبُ ذلكَ ، فبطلَ ما ذكروهُ .

ومِمَّا ينقضُ عليهم : رؤيةُ الأكوانِ معَ أنَّ الأشعَّةَ لم تتصلْ بها .

قالوا : المرئيُّ ما اتَّصلَتْ بهِ ، أو قامَ بما اتَّصلَتْ بهِ .

قلنا : فيلزمُ أنْ تُرى الطعومُ والروائحُ ؛ لقيامِها بما اتَّصلَتْ بهِ .

قالوا : إنَّما ذلكَ فيما يقبلُ الرؤيةَ .

قلنا : ها هو البعيدُ يُرىٰ دونَ لونِهِ .

هـٰذا ممَّا نقضَ عليهم قولَهم بأنَّ سببَ الرؤيةِ اتصالُ الأشعةِ بالمرئيِّ ، وأنَّهُ إنَّما يُرىٰ ما اتصلَ بهِ الشعاعُ ، وهـٰذا قولُ الأقدمينَ منهم ، فقيلَ لهم : قد رُئِيَتِ الأكوانُ ـ وهي : الحركةُ والسكونُ ، والاجتماعُ والافتراقُ ـ والألوانُ ، والأشعةُ لا تتصلُ بها ؛ إذِ الأشعةُ أجسامٌ ، والعرضُ يستحيلُ عليهِ مماسَّةُ الأجسامِ .

فأجابوا بالرجوعِ عن قولِهمُ الأوَّلِ ، **وقالوا** : المرئيُّ ما اتَّصلَ بهِ الشعاعُ أو قامَ بما اتَّصلَ بهِ الشعاعُ[1] ، **فقيلَ لهم** : فيلزمُ أنْ تُرى الطعومُ والروائحُ ؛ لأنَّها قائمةٌ بما اتَّصلَ بهِ الشعاعُ ، **فقالوا** : إنَّما نقولُ : ما قامَ بما اتَّصلَ بهِ الشعاعُ يُرىٰ إذا كانَ ممَّا تجوزُ رؤيتُهُ ، وهـٰذا الذي أوردتُم . . عندَنا لا تجوزُ رؤيتُهُ ، **فقيلَ لهم** : فالجسمُ إذا

---

(١) في (هـ ، و) زيادة : (والأشعة لا تتصل بها) .

كانَ بعيداً يُرىٰ ولا يُرىٰ لونُهُ ، وإنَّما رُئِيَ علىٰ زعمِكم لاتصالِ الشعاعِ بهِ ، واللونُ قائمٌ بهِ ، وهو ممَّا يجوزُ أنْ يُرى اتفاقاً بينَنا وبينَكم .

ومِمَّا ينقضُ عليهم : رؤيةُ قُرْصِ الشمسِ معَ عدمِ رؤيةِ ما دونَها مِنَ الطيرِ إذا علا في الجوِّ ، ورؤيةُ النارِ على البعدِ دونَ ما دونَها ، **وأيضاً** : الانبعاثُ إنَّما يكونُ عنِ اعتمادٍ إلىٰ جهةٍ ، والسبرُ يبطلُهُ .

يعني : ممَّا ينقضُ قولَهم برؤيةِ ما اتَّصلَ بهِ الشعاعُ : أنَّا نرىٰ قُرْصَ الشمسِ ولا نرى الجوارحَ التي بينَنا وبينَها إذا تعالَتْ في الجوِّ ، ونرىٰ في البرِّيَّةِ النارَ مِنْ بُعدٍ ولا نرىٰ ما بينَنا وبينَها ، معَ أنَّ الشعاعَ لم يتَّصلْ بقُرْصِ الشمسِ ولا بالنارِ إلا بعدَ أنِ اتَّصلَ بالأجسامِ التي بينَنا وبينَهما ، فهٰذا كلُّهُ يدلُّ علىٰ بطلانِ انبعاثِ الأشعةِ ، وأنَّ اتصالَها سببُ الرؤيةِ .

وأيضاً ممَّا يبطلُ انبعاثَ الأشعةِ في الرؤيةِ : أنَّ انبعاثَها لا يكونُ إلا باعتمادٍ عليها ، والرائي لا يُحِسُّ في عينِهِ اعتماداً .

فإنْ قالوا : حركةُ الأجفانِ تُوجِبُ خروجَها لخفَّتِها ، فأدنى اعتمادٍ يخرجُها .

قيلَ : الرائي يرىٰ ولا يُحرِّكُ شيئاً مِنْ عينيهِ ، ولو سُلِّمَ ذلكَ فجهاتُ الاعتمادِ بحسَبِ السبرِ منحصرةٌ في الجهاتِ الستِّ ، فإذا

خُصَّ الاعتمادُ بجهةٍ منها لزمَ ألا تنبعثَ الأشعةُ إلىٰ غيرِها ، فلا يُرىٰ سوىٰ ما في جهةٍ واحدةٍ ، لـٰكنَّا نرىٰ دَفعةً ما في الجهاتِ الستِّ ، فبطلَ ما تخيَّلوهُ .

[إبطالُ اشتراطِ المقابلةِ]

ثم لزومُ المقابلةِ يَبطُلُ برؤيةِ الإنسانِ نفسَهُ في المرآةِ والماءِ .

قالوا : لم تتشبَّثِ الأشعةُ فيهما لعدمِ التضريسِ ، فانعكسَتْ إلى الرائي .

قلنا : فيلزمُ ألا يرى المرآةَ والماءَ لعدم قاعدةِ الأشعةِ .

قالوا : إنَّما رأىٰ صورةً منطبعةً ، لا نفسَهُ .

قلنا : فيلزمُ ألا تبعدَ ببعدِهِ ، ولا تتحرَّكَ بحركتِهِ .

يعني : أنَّهُ ممَّا يُبطِلُ اشتراطَ المقابلةِ في الرؤيةِ : رؤيةُ الإنسانِ نفسَهُ في المرآةِ والماءِ ، ومحالٌ أنْ يكونَ مقابلاً لنفسِهِ .

أجابوا : بأنَّا نشترطُ أنْ يكونَ المرئيُّ مقابلاً أو في حكمِ المقابلِ ، والرائي في هـٰذهِ الصورةِ في حكمِ المقابلِ .

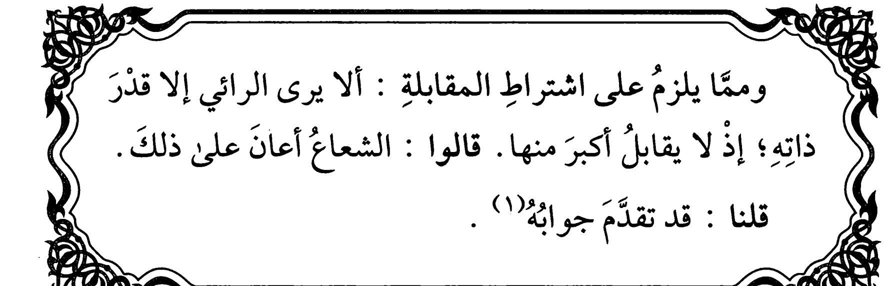
قالوا : لأنَّ الشعاعَ لمَّا لاقىٰ جسماً صقيلاً لم يتشبَّثْ بهِ ، فانعكسَ إلى الناظرِ ، فرأىٰ نفسَهُ .

رُدَّ عليهم : بأنَّهُ يلزمُ علىٰ ما ذكروهُ ألا يرى الماءَ ولا المرآةَ ؛ إذْ

قاعدةُ الشعاعِ التي باعتبارِها صحَّ إدراكُ المرئيِّ لم تتحقَّقْ ؛ إذْ لا تشبُّثَ لها فيهما ؛ لعدمِ التضريسِ كما زعموا ، فيلزمُ علىٰ قولِهم : أنْ يرىٰ نفسَهُ ولا يرى المرآةَ ولا الماءَ ، وهو خلافُ الحسِّ .

وأجابَ الحكماءُ عنِ الإلزامِ باعتبارِ اشتراطِ المقابلةِ بأنْ قالوا : لا نُسلِّمُ أنَّ المرئيَّ في المرآةِ والماءِ لم يقابلِ الرائيَ ، وتوهُّمُكم ذلكَ إنَّما جاءَ مِنِ اعتقادِكم أنَّ المرئيَّ فيهما نفسُ الرائي ، ونحنُ نقولُ : إنَّ المرئيَّ إنَّما هو صورةٌ منطبعةٌ فيهما موافقةٌ لصورةِ الرائي ، لا نفسُ الرائي ، ولا شكَّ حينَئذٍ أنَّ تلكَ الصورةَ مقابلةٌ للرائي .

أجابَ أهلُ الحقِّ : بأنَّهُ لو كانَ المرئيُّ صورةً منطبعةً في جسمي المرآةِ والماءِ . . لَلَزِمَ ألا تبعدَ تلكَ الصورةُ ببعدِ الرائي منهما ولا تقرُبَ بقربِهِ ؛ ضرورةَ قيامِ تلكَ الصورةِ بسطحيِ المرآةِ والماءِ ، فوجبَ أنْ تثبتَ بثباتِهما ، فدلَّ ذلكَ علىٰ أنَّ المرئيَّ نفسُ الرائي ، لا شيءٌ ينطبعُ في المرآةِ والماءِ ، وكذلكَ يلزمُ ألا تتحرَّكَ بحركتِهِ ، وهو ظاهرٌ .



ومِمَّا يلزمُ على اشتراطِ المقابلةِ : ألا يرى الرائي إلا قدْرَ ذاتِهِ؛ إذْ لا يقابلُ أكبرَ منها. **قالوا :** الشعاعُ أعانَ علىٰ ذلكَ.

قلنا : قد تقدَّمَ جوابُهُ[1] .

---

(١) أي : جوابُ كون الشيء المضيء هو الذي أعان علىٰ رؤية الأكبر ، والذي=

يعني : أَنَّهُ ممَّا يَرِدُ عليهم في اشتراطِهِمُ المقابلةَ : أَنَّهُ يلزمُهم ألا يرى الرائي مِنَ الأجسامِ ما هو أكبرُ مِنْ جسمِهِ ؛ لأَنَّهُ لا يقابلُ أكبرَ منهُ .

فإنْ قالوا : الهواءُ المضيءُ الذي بينَهُ وبينَ ذلكَ الجسمِ الأكبرِ مقابلٌ لذلكَ الجسمِ الأكبرِ ، فأعانَ علىٰ رؤيتِهِ .

قلنا : فيلزمُ أنَّ ما قابلَ مِنَ الهواءِ ذلكَ الجسمَ العظيمَ يكونُ مقابلاً للرائي ليعينَ بعدَ رؤيتِهِ علىٰ رؤيةِ ما قابلَ ، وهو محالٌ[1] ، وقد تقدَّمَ مثلُ هـٰذا عندَ ذكرِ جوابِهم عمَّا أُلْزِموهُ مِنْ عدمِ رؤيةِ الإنسانِ أكثرَ مِنْ حدقتِهِ[2] .

[صفةُ البصرِ لهُ سبحانَهُ تهدمُ ما أصَّلوهُ]

ولو سُلِّمَ ذلكَ كلُّهُ فرؤيةُ اللهِ تعالىٰ لكلِّ موجودٍ ولا بنيةَ ولا شعاعَ وليسَ في جهةٍ ولا مقابلةٍ . . يهدم ما أَصَّلُوهُ ، **وأيضاً** : فما ثبتَ مِنْ رؤيةِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ الجنةَ مِنْ موضعِهِ معَ غايةِ البعدِ وكثافةِ الحُجُبِ الكثيرةِ . . يمنعُ ما تخيَّلوهُ مِنَ الأشعَّةِ والموانعِ .

= تقدم : هو قوله سابقاً : (قلنا : فيلزم ألا يرى الشخص من الهواء إلا قدر حدقته . . .) إلىٰ آخره . « حامدي » (ص٤١٢) .

(١) أي : اللازم المذكور محال ؛ لأنه مساواة الصغير الذي هو الرائي ، للكبير الذي هو الهواء المعين . « حامدي » (ص٤١٣) .

(٢) تقدم (ص ٥١٠) .

لا شكَّ أنَّ ممَّا يجبُ للهِ سبحانَهُ وتعالىٰ كونَهُ بصيراً ، يتعلَّقُ بصرُهُ بكلِّ موجودٍ كما سبقَ[1] ، ومعلومٌ استحالةُ بنيةِ الحدقةِ التي جعلوها شرطاً في الرؤيةِ عليه ، وكذا يستحيلُ انبعاثُ الأشعَّةِ مِنْ ذاتِهِ العليَّةِ ؛ لأنَّها أجسامٌ لا تنفصلُ إلا مِنْ أجسامٍ ، وكذا يستحيلُ أنْ يقابلَهُ شيءٌ ؛ لاستحالةِ الجهةِ عليه ، فبطلَ بهـٰذا كلُّ ما أصَّلوهُ في الرؤيةِ ؛ مِنِ اشتراطِ بنيةِ الحدقةِ المخصوصةِ ، وانبعاثِ الأشعَّةِ ، والمقابلةِ .

وممَّا يبطِلُ أيضاً قولَهم : رؤيةُ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ الجنَّةَ مِنْ موضعِهِ معَ غايةِ بُعدِها ، وكثافةِ الحُجُبِ التي بينَهُ وبينَها ، فلو كانَتِ الرؤيةُ بانبعاثِ الأشعَّةِ لَمَا وصلَتْ معَ هـٰذا البعدِ العظيمِ ، **وأيضاً** : فالحُجُبُ الكثيفةُ تردُّها ، لا سيَّما وهم قد قرَّروا أنَّ مِنَ الموانعِ القربَ والبعدَ المفرطينِ ، ووجودَ حجابٍ كثيفٍ بينَ الرائي والمرئيِّ .

[حدُّ البصرِ عندَ أهلِ الحقِّ ، والمانعُ منهُ]

وإذا تقرَّرَ هـٰذا فالبصرُ عندَ أهلِ الحقِّ : عبارةٌ عن معنىً يقومُ بمحلٍّ ما يتعلَّقُ بالمرئيَّاتِ ، ويتعدَّدُ في حقِّنا بتعدُّدِها ، وما لم يُرَ في الموجوداتِ فلموانعَ قامَتْ بالمحلِّ علىٰ حَسَبِها ، وهل قامَ في العمىٰ مانعٌ واحدٌ يُضادُّ جميعَ الإدراكاتِ ، أو موانعُ تعدَّدَتْ بعددِ ما فاتَتْ رؤيتُهُ مِنَ الموجوداتِ ؟ فيهِ تردُّدٌ .

---

(١) تقدم (ص ٢٩٨) .

قولُهُ : (**عبارةٌ عن معنىً**) يعني : لا عنِ انبعاثِ أشعَّةٍ كما يقولُ المعتزلةُ .

قولُهُ : (**يقومُ بمحلٍّ ما**) يعني : لا أنَّهُ يُشترَطُ بنيةُ الحدقةِ كما تقولُهُ المعتزلةُ ، فلو خلقَهُ اللهُ سبحانَهُ في العَقِبِ أو في أيِّ محلٍّ شاءَ مِنَ الجسمِ . . لصحَّ ؛ لأنَّ ذلك المعنىٰ إنَّما يقومُ بجوهرٍ فردٍ[1] ، ولا أثرَ للجواهرِ المحيطةِ بهِ[2] ؛ فإنَّهُ إنَّما يقبلُ ما يقومُ بهِ مِنَ المعاني لنفسِهِ ، وصفةُ النفسِ لا تتوقَّفُ علىٰ شرطٍ ، ولا يصحُّ أنْ تكونَ إحاطةُ الجواهرِ شرطاً في قيامِهِ بهِ ؛ إذِ الشرطُ لا بدَّ أنْ يُوجَدَ في محلِّ المشروطِ ، وإلا لزمَ وجودُ المشروطِ معَ انتفاءِ شرطِهِ .

قولُهُ : (**ويتعدَّدُ في حقِّنا بتعدُّدِها**) يعني : أنَّ بصرَنا يتعدَّدُ بحسَبِ تعدُّدِ مُتعلَّقِهِ كما سبقَ ذلكَ في علمِنا ، وأنَّهُ يتعدَّدُ في حقِّنا بتعدُّدِ المعلومِ[3] .

قولُهُ : (**وما لم يُرَ مِنَ الموجوداتِ فلموانعَ**) يعني : كلُّ ما يجوزُ أنْ يُدرَكَ إذا لم يقمْ بالمحلِّ إدراكٌ يتعلَّقُ بهِ . . لزمَ أنْ يقومَ بالمحلِّ معنىً يُضادُّ إدراكَهُ ؛ وهو المعبَّرُ عنهُ في اصطلاحِ الموحِّدينَ بالمانعِ ،

---

(١) قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٢١١) : (أي : لأنه لو قام بمجموع جوهرين فأكثرَ . . لقبلَ الانقسام بانقسام ذلك المجموع ، والمعنىٰ لا يقبل القسمة) .

(٢) **يعني** : حلول المعنىٰ بهـٰذا الجوهر الفرد لا يُشترط فيه أن يكون محاطاً بجواهر أخرىٰ ، **والمراد من هـٰذا** : إحكام إبطال اشتراط البنية لحصول الرؤية .

(٣) تقدم (ص ٤٠٢) .

وهو مأخوذٌ مِنَ القاعدةِ التي سبقَ بيانُها ؛ **وهي أنَّ القابلَ للشيءِ لا يخلو عنهُ أو عن ضدِّهِ أو مثلِهِ**[١] ، وتتعدَّدُ تلكَ الموانعُ بحسَبِ تعدُّدِ تلكَ الموجوداتِ التي لم تُرَ[٢] ، ولا يلزمُ مِنْ تعدُّدِ الإدراكاتِ وتعدُّدِ موانعِها قيامُ ما لا يتناهىٰ عددُهُ بالعينِ ؛ لأنَّ إدراكَ البصرِ إنَّما يتعلَّقُ بالموجودِ ، والموجوداتُ متناهيةٌ ، فإدراكاتُها وموانعُها متناهيةٌ .

وأنكرَتِ المعتزلةُ أنْ يقومَ بالعينِ هـٰذا المعنى الذي سمَّيناهُ مانعاً ، وحملوا العمىٰ على انتقاضِ البنيةِ[٣] ، إلا أبا الهذيلِ العلافَ ؛ فإنَّهُ اعترفَ بالمانعِ على الوجْهِ الذي نقولُهُ ، غيرَ أنَّهُ يُجوِّزُ عُرُوَّ المحلِّ عنهُ وعنِ الإدراكِ ، وذلكَ باطلٌ .

قولُهُ : (**وهل قامَ في العمىٰ مانعٌ واحدٌ. . .**) إلىٰ آخره ؛ يعني : أنَّهُ ممَّا اضطربَ فيهِ أئمتُنا : أنَّ العمىٰ هل هو معنىً واحدٌ يُضادُّ جميعَ آحادِ الأبصارِ كما يُضادُّ الموتُ جميعَ آحادِ العلومِ والإراداتِ ، أو هو اجتماعُ موانعَ كثيرةٍ بعددِ ما فاتَ مِنْ آحادِ الأبصارِ ؟ والأوَّلُ رأيُ القاضي والأستاذِ ، والثاني هو التحقيقُ[٤] .

* * *

---

(١) تقدم (ص ٣٥٠) .

(٢) من ذلك **عادة** : الجن والملائكة ، فلا تُرىٰ إلا بكشف تلك الموانع المشار إليها .

(٣) أي : على التغيير الذي لا تتحقق معه الرؤية . « عكاري » (ق ٣٤٠) .

(٤) في هامش (ب) : (بلغت) .

فصلٌ
في خلق العباد وأفعالهم وما يتعلق بذلك

ومِنَ الجائزاتِ في حقِّهِ تعالىٰ : خلْقُ العبادِ ، وخلْقُ أعمالِهم ، وخلْقُ الثوابِ والعقابِ عليها ، لا يجبُ عليهِ شيءٌ مِنْ ذلكَ ، ولا مراعاةُ صلاحٍ ولا أصلحَ ، وإلا وجبَ ألا يكونَ تكليفٌ ولا محنةٌ دنيويَّةٌ ولا أخرويَّةٌ ، والأفعالُ كلُّها ؛ خيرُها وشرُّها ، نفعُها وضرُّها . . مستويةٌ في الدلالةِ علىٰ باهرِ قدرتِهِ جلَّ وعزَّ وسعةِ علمِهِ ونفوذِ إرادتِهِ ، لا يتطرَّقُ لذاتِهِ العليَّةِ مِنْ ذلكَ كمالٌ ولا نقصٌ .

كانَ اللهُ ولا شيءَ معَهُ ، وهو الآنَ علىٰ ما كانَ عليهِ ، فأكرمَ سبحانَهُ مَنْ شاءَ بما لا يُكيَّفُ مِنْ أنواعِ النعيمِ بمجرَّدِ فضلِهِ ، لا لميلٍ إليهِ ، أو قضاءِ حقٍّ وجبَ لهُ عليهِ ، وعدلَ فيمَنْ شاءَ بما لا يُطاقُ وصفُهُ مِنْ أصنافِ الجحيمِ ، لا لإشفاءِ غيظٍ ولا لضررٍ نالَهُ مِنْ قِبَلِهِ .

ممَّا يجبُ علىٰ كلِّ مُكلَّفٍ أنْ يعتقدَهُ : أنَّ أفعالَ اللهِ سبحانَهُ وتعالىٰ ؛ ذواتاً كانَتْ أو أعراضاً ، كانَ فيها صلاحٌ للعبادِ أو لم يكنْ . . لا يجبُ عليهِ منها شيءٌ ، **هٰذا مذهبُ أهلِ الحقِّ** .

[حدُّ اللطفِ الواجبِ الذي قالَتْ بهِ المعتزلةُ]

وخالفَهمُ المعتزلةُ ؛ فأوجبوا مراعاةَ الأصلحِ للعبادِ ، وأوجبوا اللطفَ ؛ وهو خلْقُ الشيءِ الذي يُوجِبُ للمُكلَّفِ ترجيحَ جانبِ الطاعةِ مِنْ غيرِ أنْ ينتهيَ إلىٰ حدِّ الإلجاءِ ، وأوجبوا إكمالَ عقلِ مَنْ أرادَ تكليفَهُ ، وإقدارَهُ ، وإزاحةَ العللِ عنهُ التي تمنعُهُ مِنْ أداءِ ما كُلِّفَ بهِ ، حتىٰ إنَّهُ لو أَخَلَّ بذلكَ لكانَتْ لهم خصومةٌ لهُ ومطالبةٌ بحقِّهم ! تعالى اللهُ عمَّا يقولُ الظالمونَ علوّاً كبيراً .

ولقد صدقَ فيهم قولُهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « ٱلْقَدَرِيَّةُ خُصَمَاءُ ٱللهِ فِي ٱلْقَدَرِ »[1] .

[أدلَّـةُ أهلِ الحقِّ وفسادُ مذهبِ المعتزلةِ]

ثم دليلُ فسادِ مذهبِهم ، ودليلُ صحَّةِ ما يقولُ أهلُ الحقِّ . . المعقولُ والمنقولُ :

أمَّا المعقولُ : فلأنَّهُ سبحانَهُ فاعلٌ بالاختيارِ ، لا بالإيجابِ والطبيعةِ ، وقد سبقَ برهانُ ذلكَ[2] ، فلو وجبَ عليهِ فعلٌ لَمَا كانَ مختاراً فيهِ ؛ إذِ المختارُ هو الذي يتأتَّىٰ منهُ الفعلُ والتركُ ، ولأنَّ الموجِبَ في حقِّهِ إنْ كانَ قديماً لزمَ قدمُ الفعلِ ، وقد سبقَ وجوبُ

---

(١) رواه الطبراني في « المعجم الأوسط » (٦٥١٠) ، والبيهقي في « القضاء والقدر » (٤٣٣) من حديث سيدنا عمر رضي الله عنه .

(٢) تقدم (ص ٢٦٨) .

الحدوثِ لما سواهُ[1] ، وإنْ كانَ حادثاً لزمَ أيضاً اتِّصافُ ذاتِهِ تعالىٰ بالحوادثِ ، وقد سبقَ استحالتُها عليهِ[2] ؛ **فهو سبحانَهُ لا يتجدَّدُ لهُ بفعلٍ مِنَ الأفعالِ كمالٌ ، ولا بتركِهِ نقصٌ** ، بل هو الكاملُ بذاتِهِ وصفاتِهِ في أزلِهِ وفيما لا يزالُ ، وإنَّما الأفعالُ دلَّتْنا نحنُ علىٰ معرفةِ وجودِهِ وصفاتِهِ علىٰ حسَبِ ما هو مُقرَّرٌ ، وإلىٰ هـٰذا المعنىٰ أشرتُ بقولي : (**والأفعالُ كلُّها ؛ خيرُها وشرُّها** . . .) إلىٰ آخرِهِ .

وأيضاً : لو وجبَ عليهِ صلاحُ العبدِ لَمَا كلَّفَهُ ؛ لما فيهِ مِنْ تعريضِهِ للمعصيةِ .

فإنْ قيلَ : إنَّما كلَّفَهُ ليثيبَهُ .

قلنا : هو قادرٌ أنْ يعطيَهُ ذلكَ مِنْ غيرِ عملٍ ولا تكليفٍ .

ولو وجبَ عليهِ الأصلحُ لَمَا خلقَ الكافرَ الفقيرَ ؛ لأنَّ الأصلحَ لهُ ألا يخلقَهُ ؛ حتىٰ لا يكونَ مُعذَّباً في الدنيا والآخرةِ .

وأيضاً : الأصلحُ للعبادِ أنْ يخلقَهم في الجنَّةِ ، فلو وجبَ عليهِ لَمَا خلقَهم في الدنيا .

وبالجملةِ : لو وجبَ عليهِ الأصلحُ لَمَا وُجِدَتْ محنةٌ دنيويَّةٌ ولا أخرويَّةٌ .

[مناظرةُ الإمامِ الأشعريِّ للجبائيِّ]

وما أحسنَ مناظرةً وقعَتْ بينَ الشيخِ الأشعريِّ والجبائيِّ في مسألـةِ

---

(١) تقدم (ص ٢١٧) .
(٢) تقدم (ص ٢٤٨) .

مراعـاةِ الصلاحِ والأصلحِ ! فقالَ الشيخُ للجبائيِّ : ما تقولُ في ثلاثةِ أشخاصٍ : ماتَ أحدُهم قبلَ البلوغِ ، والآخرُ ماتَ بعدَ البلوغِ كافراً ، والآخرُ ماتَ بعدَهُ مؤمناً ؟

فقالَ الجبائيُّ : أمَّا الصغيرُ ففي الجنَّةِ[1] ، وأمَّا الكافرُ الكبيرُ ففي النارِ ، وأمَّا الكبيرُ المؤمنُ ففي الدرجاتِ العُلا .

فقالَ لهُ الشيخُ : ما بالُ الصغيرِ قُصِرَ بهِ عن درجاتِ الكبيرِ المؤمنِ ؟ فقالَ الجبائيُّ : لأنَّهُ لم يعملْ قدْرَ عملِهِ .

فقالَ لهُ الشيخُ : مِنْ حُجَّتِهِ علىٰ مذهبِكم أنْ يقولَ : يا ربِّ ؛ كانَ الأصلحُ في حقِّي أنْ تكونَ أبقيتَني حيّاً حتىٰ أصلَ بالعملِ الدرجةَ العليا .

فقالَ الجبائيُّ : جوابُهُ : أنْ يقولَ اللهُ تعالىٰ لهُ : علمتُ أنَّكَ لو بقيتَ إلىٰ سنِّ التكليفِ لكفرْتَ ، فتُخلَّدُ في النارِ ، فالأصلحُ في حقِّكَ موتُكَ صغيراً كما فعلْتُ بكَ ؛ لسلامتِكَ بهِ مِنَ الخلودِ في النارِ التي هي مِنْ أعظمِ غنيمةٍ ، فكيفَ وقد زدتُكَ علىٰ ذلكَ ما لا يُكيَّفُ مِنْ نعيمِ الجنَّةِ ؟!

فقالَ لهُ الشيخُ : فإذاً يقومُ الثالثُ الذي ماتَ كبيراً كافراً بل وكلُّ كافرٍ مِنْ دَرَكاتِ لظىٰ فيقولُ : يا ربِّ ؛ كنَّا نرضىٰ منكَ بأدنىٰ مِنْ مرتبةِ

---

(١) أي : في الدرجة السفلىٰ منها ؛ بدليل ما بعده ، وهـٰذا خلاف ما في « المواقف » من أن هـٰذا لا يثاب ولا يعاقب ، وهو الأنسب بالتحسين العقلي . « حامدي » (ص٤١٩) .

هـٰذا الصبيِّ ، فما لنا لم تمتْنا صغاراً قبلَ التكليفِ وقد علمتَ منَّا الكفرَ بعدَهُ كما فعلتَ بهـٰذا الصبيِّ ؟!

فبُهِتَ الجبائيُّ ، ولم يَقدِرْ أنْ يجيبَ بكلمةٍ .

فقالَ لهُ الشيخُ رضيَ اللهُ عنهُ : وقفَ حمارُ الشيخِ في العقبةِ[1] ، ثم قالَ : تعالىٰ أنْ تُوزَنَ أحكامُ ذي الجلالِ بميزانِ الاعتزالِ .

وأمَّا المنقولُ : فقولُهُ تعالىٰ : ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء : ٢٣] ، وكقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ [هود : ١١٨] ، ونحوِ ذلكَ ممَّا هو كثيرٌ .

قولُهُ : (**فأكرمَ سبحانَهُ مَنْ شاءَ . . .**) إلىٰ آخرِهِ : يشيرُ إلىٰ أنَّ الأعمالَ ليسَتْ علَّةً عقليةً لاستحقاقِ ثوابٍ ولا عقابٍ ؛ لما عرفْتَ مِنْ وجوبِ استواءِ الأفعالِ كلِّها بالنسبةِ إليهِ تعالىٰ ، وما أُثيبَ عليهِ منها أو عُوقبَ فهو بمحضِ فضلِهِ تعالىٰ أو عدلِهِ ، وإنَّما الأفعالُ علاماتٌ مخلوقةٌ للهِ تعالىٰ ، بيَّنَ الشرعُ ما اختارَ اللهُ سبحانَهُ أنْ تدلَّ عليهِ مِنْ غيرِ أنْ يكونَ بينَهما ربطٌ عقليٌّ ، وتسميةُ الثوابِ والعقابِ جزاءً ؛ لأنَّهما في صورةِ الجزاءِ ؛ لسبْقِ ما يدلُّ عليهِ شرعاً .

وقد وردَ : أنَّهُ سبحانَهُ يخلقُ لفضلةِ النارِ قوماً يُعذِّبُهم بها ، ولفضلةِ الجنَّةِ قوماً يُنعِّمُهم بها مِنْ غيرِ أنْ يسبقَ عملٌ للفريقينِ[2] .

---

(١) قوله : (حمار الشيخ) الإضافة بيانية . « عكاري » (ق ٣٤٥) ، فالمراد : وصفه بالحمارية .

(٢) فقد روى البخاري (٧٤٤٩) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً في اختصام الجنة والنار إلىٰ ربهما ، وفيه : « فقالَ اللهُ تعالىٰ للجنَّةِ : أنتِ =

وكلا النوعينِ دالٌّ علىٰ سَعَةِ مُلكِهِ ، وانقيادِ جميعِ الممكناتِ لإرادتِهِ ، وعدمِ تعاصيها علىٰ باهرِ قدرتِهِ ، كلٌّ منها واقعٌ علىٰ ما ينبغي مِنْ جريِهِ علىٰ وَفْقِ علمِهِ وإرادتِهِ ، مِنْ غيرِ أنْ يتجدَّدَ لهُ بذلكَ كمالٌ أو نقصٌ حالاً ولا مآلاً ؛ **فالوجوبُ إذاً والظلمُ عليهِ محالانِ** ؛ إذِ الوجوبُ يستدعي تعاصيَ بعضِ الممكناتِ ، والظلمُ يستدعي التصرُّفَ علىٰ خلافِ ما ينبغي .

= رحمتي ، وقالَ للنارِ : أنتِ عذابي ، أُصيبُ بكِ مَنْ أشاءُ ، ولكلٍّ واحدةٍ منكما ملؤُها ، قالَ : فأمَّا الجنَّةُ فإنَّ اللهَ لا يظلمُ مِنْ خلقِهِ أحداً ، وإنَّهُ ينشئُ للنارِ مَنْ يشاءُ ، فيُلقَونَ فيها . . . » الحديث ، وعند البخاري (٦٦٦١) ، ومسلم (٢٨٤٦) ما يعارضه ؛ **فإنما ينشئ خلقاً لفضلة الجنة لا النار** ، **وعليه : فالحديث مقلوب** ، وهو ـ إن سُلِّمَ أنه ليس بمقلوب ـ لا ينافي عدلَ الله تعالىٰ مالك الملك ، قال العلامة الكرماني في « الكواكب الدراري » (٢٥/ ١٦٠) : (لا محذور في تعذيب الله تعالىٰ من لا ذنب له ؛ إذ القاعدة القائلة بالحسن والقبح باطلة ، فلو عذَّبه لكان عدلاً ، والإنشاء للجنة لا ينافي الإنشاء للنار ، والله تعالىٰ يفعل ما يشاء ، فلا حاجة إلى الحمل على الوهم) . قال الحافظ في « فتح الباري » (١٣/ ٤٣٦) : (قال أبو الحسن القابسي : المعروف في هـٰذا الموضع أن الله ينشئ للجنة خلقاً ، وأما النار فيضع فيها قدمه ، قال : ولا أعلم في شيء من الأحاديث أنه ينشئ للنار خلقاً إلا هـٰذا) ، أو يحمل إنشاء خلْقٍ للنار بزيادة جسم الكافر حتىٰ إن ضرسه كجبل أحد كما ورد ، كما ذكره بعض المحققين ، وهو جمعٌ حسن .

مرادُهُ بكلا النوعينِ : الثوابُ والعقابُ ؛ أي : إذا نظرتَ إلى الثوابِ وما احتوَتْ عليهِ الجنَّةُ مِنْ دقائقِ النعيمِ الخارقةِ للعوائدِ التي لم تخطرْ قطُّ علىٰ بالٍ ، وإلىٰ مثلِها مِنْ دقائقِ العذابِ وما احتوَتْ عليهِ جهنَّمُ مِنْ أنواعِ العذابِ التي لا تُكيَّفُ . . كلُّ ذلكَ لا يُوجِبُ لهُ سبحانَهُ تجدُّدَ كمالٍ لذاتِهِ ولا لصفةٍ مِنْ صفاتِهِ ؛ حتىٰ يجبَ ذلكَ عليهِ ، بل كلُّ كمالٍ يليقُ بهِ فلم يزلْ متَّصفاً بهِ في الأزلِ ولا يزالُ[1] ، ولا يُوجِبُ لهُ فعلُهُ أو تركُهُ نقصاً حتىٰ يستحيلَ عليهِ .

وأمَّا فائدتُها بالنسبةِ إلينا : فهي مستويةٌ في دلالتِها علىٰ وجودِهِ تعالىٰ ووجودِ صفاتِهِ العليَّةِ وسَعَةِ جلالِهِ وعظيمِ جمالِهِ ، بل لم يزدْنا وقوعُ النوعينِ وخلْقُهُ تعالى الأضدادَ إلا قوَّةَ علمٍ بعظيمِ اختيارِهِ وسَعةِ مُلْكِهِ ، وأنَّهُ ليسَ مجبوراً علىٰ فعْلٍ مِنَ الأفعالِ .

[استحالةُ كونِ أفعالِهِ وأحكامِهِ تعالى لعلَّةٍ وغرضٍ]

ومِنْ هنا استحالَ أنْ يكونَ فعلُهُ تعالىٰ لغرضٍ ؛ لأنَّهُ لو كانَ لهُ غرضٌ في الفعلِ لأوجبَهُ عليهِ ، وإلا لم يكنْ علَّةً لهُ ، فيكونُ مقهوراً ، كيفَ ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ﴾ ؟!

وأيضاً : فالغرضُ إمَّا قديمٌ فيلزمُ قدمُ الفعلِ ، وقد مرَّ برهانُ

(١) في (د ، هـ) : (وما لا يزال) ، وكلاهما مناسب .

حدوثِهِ ، أو حادثٌ فيفتقرُ إلىٰ غرضٍ ، ثم كذلكَ ويتسلسلُ ، فيؤدِّي إلىٰ حوادثَ لا أوَّلَ لها ، وقد مرَّ بطلانُهُ[1] .

وأيضاً : فالغرضُ إمَّا مصلحةٌ تعودُ إليهِ ، أو إلىٰ فعلِهِ ، والأوَّلُ محالٌ ؛ لاستلزامِ اتِّصافِ ذاتِهِ العليَّةِ بالحوادثِ ، والثاني محالٌ ؛ لعدمِ وجوبِ مراعاةِ الصلاحِ والأصلحِ ؛ ولأنَّهُ قادرٌ علىٰ إيصالِ تلكَ المصلحةِ إلى العبدِ مثلاً بغيرِ واسطةٍ ، ولأنَّهُ يلزمُ فيهِ تعليلُ الشيءِ بنفسِهِ ، أوِ التسلسلُ لنقلِ الكلامِ إلىٰ تلكَ المصلحةِ نفسِها .

يعني : أنَّكَ إذا عرفْتَ استواءَ الأفعالِ بالنسبةِ إليهِ تعالىٰ ، وأنَّهُ مختارٌ في جميعِها لا يجبُ عليهِ منها شيءٌ . . لزمَ ألا يكونَ لهُ تعالىٰ غرضٌ في شيءٍ منها ؛ أي : لا علَّةَ لشيءٍ مِنَ الأفعالِ مشتملةً علىٰ حكمةٍ تبعثُهُ علىٰ إيجادِ ذلكَ الفعلِ أو إعدامِهِ[2] ، بل هو جلَّ وعلا مختارٌ في كلا

---

(١) تقدم (ص ٢٢٤) .

(٢) قال العلامة المنجور في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٢١٣) : (جعل العلة غير الحكمة ، **وهو كذلك** ، كما يقال : **علة القصاص** : العمد العدوان ، **والحكمة في ترتيب القصاص عليه** : حفظ النفوس ، والزجر عن القتل ، **والعلة في تحريم الخمر** : الإسكار ، **والحكمة** : حفظ العقول ، والزجر عن إفسادها ، **وبالجملة** : فالحكمة ما يحصل من ترتيب الحكم على العلة من جلب مصلحة ، أو درء مفسدة) ، وأما مجرد الحكمة والمصلحة فلا=

الأمرينِ ، **واستدلَّ في العقيدةِ علىٰ هـٰذا المطلبِ بأوجُهٍ** :

الأوَّلُ : أنَّهُ لو كانَ لهُ غرضٌ في فعلٍ مِنَ الأفعالِ لكانَ ذلكَ الفعلُ واجباً عليهِ ، لا يتأتَّىٰ لهُ تركُهُ ، **وبيانُ الملازمةِ** : أنَّ معنى الغرضِ : أنْ يشتملَ الفعلُ علىٰ حكمةٍ تبعثُهُ عقلاً علىٰ إيجادِهِ ؛ بحيثُ يلزمُ نقصُهُ لو لم يفعلْ ، هـٰذا معنى الغرضِ ، فيكونُ موجباً للفعلِ ، وإلا لم يكنْ غرضاً لهُ علَّةً فيهِ .

فقولي : (**وإلا لم يكنْ علَّةً لهُ**) بيانٌ للملازمةِ ، وأمَّا قولي : (**فيكونُ مقهوراً**) فهو بيانٌ للثانيةِ ؛ وهي قولُنا : لـٰكنَّهُ لا يكونُ الفعلُ واجباً عليهِ ؛ لما يلزمُ عليهِ مِنْ قهرِهِ وعدمِ اختيارِهِ ؛ إذِ المختارُ هو الذي يتأتَّىٰ منهُ الفعلُ والتركُ ، والفَرْضُ أنَّ هـٰذا الفعلَ فيهِ غرضٌ لا يتأتَّىٰ معَهُ تركُهُ ، وقد علمتَ فيما سبقَ وجوبَ كونِهِ جلَّ وعلا مختاراً ، فبطلَ إذاً أنْ يكونَ في فعلٍ مِنْ أفعالِهِ غرضٌ يحملُهُ على الفعلِ ، قالَ تعالىٰ : ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ﴾ [القصص : ٦٨] .

الثاني : أنَّ الغرضَ : إمَّا أنْ يكونَ **قديماً** فيجبَ قدمُ الفعلِ ، وإلا كانَ البارئُ جلَّ وعلا ناقصاً ؛ لفواتِ غرضِهِ ، أو **حادثاً** فيحتاجَ هـٰذا الغرضُ إلىٰ غرضٍ حادثٍ ؛ إذْ هو مِنْ جملةِ الأفعالِ الحادثةِ ، ويلزمُ التسلسلُ وحوادثُ لا أوَّلَ لها ، وقدمُ الفعلِ باطلٌ ؛ لما عرفْتَ مِنْ

= تنكر ؛ فأفعال الله محكمة متقنة ، مشتملة علىٰ حِكَمٍ ومصالحَ لا تحصىٰ راجعة لمخلوقاته ، **لـٰكنها ليست أسباباً باعثة علىٰ إقدامه ، ولا عللاً مقتضية لفاعليته** ، فلا تكون أغراضاً له ولا عللاً غائية لأفعاله حتىٰ يلزم استكماله بها . « حامدي » (ص٤٢٣) .

برهانِ حدوثِ العالمِ ، والتسلسلُ ـ وهو إثباتُ حوادثَ لا أوَّلَ لها ـ باطلٌ ، وقد سبقَ برهانُهُ[1] .

الثالثُ : الغرضُ : إمَّا مصلحةٌ في الفعلِ تعودُ إليهِ تعالىٰ ، أو مصلحةٌ تعودُ إلىٰ خلقِهِ .

والأوَّلُ باطلٌ ؛ لأنَّهُ يُوجِبُ اتِّصافَ ذاتِهِ بالحوادثِ ، وقد مرَّ بطلانُهُ ، ويُوجِبُ أيضاً أنْ يكونَ ناقصاً في ذاتِهِ ، وإنَّما تكمُلُ بأفعالِهِ .

والثاني باطلٌ ؛ لما عرفْتَ مِنْ عدمِ وجوبِ مراعاةِ الصلاحِ والأصلحِ عليهِ تعالىٰ ، ولأنَّ غرضَ العبدِ إنَّما هو حصولُ لذَّةٍ لهُ ، أو دفْعُ ألمٍ ، واللهُ سبحانَهُ قادرٌ علىٰ إيصالِ ذلكَ لهُ بغيرِ واسطةِ فعلٍ .

وأيضاً : ننقلُ الكلامَ إلىٰ هـٰذهِ المصلحةِ فنقولُ : ما الموجِبُ لخلْقِها ووجودِها بواسطةِ الفعلِ ؟

فإنْ قيلَ : لذاتِ كونِها مصلحةً . . لزمَ تعليلُ الشيءِ بنفسِهِ ؛ لأنَّها صارَتْ غرضَ نفسِها .

وإنْ قيلَ : لغرضٍ زائدٍ عليها . . نُقِلَ الكلامُ إلىٰ ذلكَ الغرضِ ، ولزمَ التسلسلُ .

[تعليلُ الفقهاءِ للأحكامِ بالجعلِ الشرعيِّ ورعيِهِ بالتفضلِ]

وكما عرفْتَ وجوبَ نفْيِ الغرضِ في أفعالِهِ تعالىٰ كذلكَ يجبُ في أحكامِهِ ، **وما يذكرُهُ فقهاءُ أهلِ السنَّةِ مِنْ عللِ الأحكامِ إنَّما هو بالجعْلِ**

---

(١) تقدم (ص ٢٤٠) .

الشرعيِّ ورعيِهِ تفضُّلاً[1] ، **لا بالحكمِ العقليِّ وإيجابِهِ الأحكامَ** ، ولهـٰذا اعتُرِضَ على ابنِ الحاجبِ قولُهُ في « أصولِهِ » في بابِ القياسِ عندما تعرَّضَ لذكرِ شروطِ العلَّةِ : (ومنها : أن تكونَ بمعنى الباعثِ)[2] ، وتُؤوِّلُ بأنَّ مرادَهُ الباعثةُ للمُكلَّفِ على الامتثالِ ، لا الباعثةُ لهُ تعالىٰ على الحكمِ ، والحقُّ أنَّها معَ ذلكَ عبارةٌ موهمةٌ ، **فيجبُ تجنُّبُها** ، وكذا ما يُوجَدُ في الكتابِ أوِ السنَّةِ مِنْ أفعالِ اللهِ تعالىٰ موهِماً للتعليلِ بالأغراضِ ؛ كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات : ٥٦] ، **فإنَّهُ يجبُ تأويلُهُ** ، **فتُجعَلُ اللامُ في قولِهِ تعالىٰ :** ﴿ لِيَعْبُدُونِ ﴾ لامَ الصيرورةِ ، مثلُها في قولِهِ تعالىٰ : ﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾ [القصص : ٨] ، أو هي مِنَ الاستعارةِ التبعيَّةِ علىٰ ما تقرَّرَ في فنِّ البيانِ[3] .

---

(١) قوله : (**ورعيِهِ**) بالخفض عطفاً على (الجعل) ، وضميره عائد على الشرع المفهوم من (الشرعي) ، وكذا قوله الآتي : (**وإيجابِهِ**) عطفاً على (الحكم) . أفاده العلامة المنجور في « حاشيته » (ص٢١٤) ، ثم العلة عند فقهائنا شرعية ، لا عقلية كما قال فقهاء المعتزلة .

(٢) انظر « بيان المختصر » (٣/ ٢٥) ، وأصل الكلام للآمدي ، وابن الحاجب تبعه . « حامدي » (ص٤٢٥) ، والتأويل الآتي للإمام تقي الدين السبكي .

(٣) وذلك باستعارة اللام التي هي أصالة للتعليل وبيان الغاية . . لأجل بيان الترتُّب الحاصل من خلق الإنس والجن وحصول المعرفة والعبادة لهم ، وإنما كانت تبعية لأنها وقعت في الحرف ، لا في أسماء الأجناس غير المشتقة .

[نفيُ الفائدةِ نفيٌ للعبثِ والسفهِ]

قالوا : إذا لم يكنْ غرضٌ فالفعلُ سفهٌ .

قلنا : السفهُ عرفاً : ما فُعِلَ معَ الجهلِ بالعواقبِ ، أو ترجيحُ اللذةِ الحاضرةِ ، حتىٰ يفعلُ السفيهُ ما فيهِ ضررُهُ أو حتفُهُ وهو لا يشعرُ ، وأينَ هـٰذا مِنْ فعلِ المتعالي عن تجدُّدِ كمالٍ أو نقصانٍ ، الذي لا يعزبُ عن علمِهِ شيءٌ على الإطلاقِ في سرٍّ وإعلانٍ ؟!

هـٰذهِ شبهةٌ مِنْ جهةِ المعتزلةِ القائلينَ بثبوتِ الأغراضِ الموجبةِ للأفعالِ والأحكامِ ، **وتقريرُها أنْ قالوا** : لو كانَ الفعلُ أوِ الحكمُ وقعا بغيرِ غرضٍ لَلَزِمَ **السفهُ أوِ العبثُ** ممَّنْ صدرا منهُ ، لـٰكنَّهُ تعالىٰ حكيمٌ يستحيلُ عليهِ العبثُ والسفهُ ، فيستحيلُ إذاً أنْ يفعلَ أو يحكمَ لا لغرضٍ .

والجوابُ : منْعُ الملازمةِ ؛ وذلكَ **أنَّ السفهَ في العُرفِ** : عبارةٌ عنِ الجهلِ بالمصالحِ ، وخفَّةِ العقلِ ، حتىٰ إنَّ السفيهَ ليفعلُ ما يضرُّ بهِ أو يهلكُهُ حالاً أو مآلاً وهو لا يشعرُ ، أو يشعرُ لـٰكنَّهُ لجهلِهِ وخفَّةِ عقلِهِ يُرجِّحُ المرجوحَ مِنْ قضاءِ لذَّةٍ حاليَّةٍ لا بقاءَ لها مثلاً على عقوباتٍ عظيمةٍ دائمةٍ .

وأمَّا العبثُ فيُطلَقُ في العرفِ : علىٰ فعلِ الشيءِ معَ الذُّهولِ وعدمِ القصدِ[1] .

وهـٰذا كلُّهُ لا لزومَ بينَهُ وبينَ نفْيِ الغرضِ ؛ لأنَّا نقولُ : إنَّهُ تعالىٰ لا غرضَ لهُ في الفعلِ ، معَ أنَّ أفعالَهُ كلَّها جاريةٌ علىٰ وَفْقِ علمِهِ وإرادتِهِ ، لا يلحقُهُ ضررٌ مِنْ قِبَلِها ، ولا يتجدَّدُ لهُ كمالٌ بفعلِها ، بل هو الغنيُّ في ذاتِهِ وصفاتِهِ أزلاً وفيما لا يزالُ .

ثم الحكمةُ المنسوبةُ إليهِ تعالىٰ : عبارةٌ عن علمِهِ بالأشياءِ وقدرتِهِ علىٰ إحكامِها وإتقانِها ، فهي تقتضي العلمَ والقدرةَ ، وهما واجبانِ لهُ تعالىٰ ، لا فعلِ الشيءِ لغرضٍ كما زعمَتِ المعتزلةُ[2] .

وإذا فهمْتَ هـٰذا في أفعالِهِ فافهمْ مثلَهُ في أحكامِهِ ؛ فإنَّها أيضاً جاريةٌ علىٰ وَفْقِ علمِهِ ، لا يتطرَّقُ لهُ مِنْ قِبَلِها نقصٌ كيفَما وجَّهَها علىٰ عبيدِهِ ، وإنْ فسَّرَ المعتزلةُ السَّفَهَ والعبثَ بنفْيِ الغرضِ سلَّمنا الملازمةَ ، ومنعنا الاستثنائيةَ[3] .

---

(1) كالناكت في الأرض ، والمحرِّك لشيء بيده أو للحيته ذاهلاً عما يفعل . « حامدي » (ص٤٢٨) ، ومثل هـٰذا ننفيه عن أنبياء الله تعالىٰ ورسله عليهم السلام ، فكيف لا ننفيه عن ذاتِ القديم سبحانه ؟! .

(2) قوله : (**لا فعلِ**) هو بالجرِّ عطف علىٰ (عن علمِهِ) . « حامدي » (ص٤٢٨) ، وضبطت كلمة (فعل) في (ب) بالفتحة ؛ عطفاً علىٰ قوله : (فهي تقتضي العلمَ . . .) .

(3) أي : من جهة المعنىٰ ؛ لأنا نقول بنفي الغرض ، فقولهم : (لـٰكن التالي باطل) ممنوعٌ ؛ لأن السفه والعبث عبارة عن نفي الغرض ، وهـٰذا غير باطل ؛ إذ السفه والعبث على الله بهـٰذا المعنىٰ غير مستحيل ، نعم يمتنع إطلاقهما عليه=

وقصارى الأمرِ : أنَّا نمنعُ علىٰ هـٰذا التقريرِ إطلاقَ هـٰذينِ اللفظينِ بالنسبةِ إليهِ تعالىٰ ؛ لإيهامِهما معنىً يستحيلُ في حقِّهِ ؛ وهو ما ذكرنا أنَّهما يدلانِ عليهِ عرفاً ، لا لما ذكروهُ مِنْ دلالتِهما علىٰ نفْيِ الغرضِ[1] .

[بيانُ أنَّ العقلَ لا يُحسِّنُ ولا يُقبِّحُ وبطلانُ التحسينِ والتقبيحِ فيما فيهِ الجزاءُ]

وإذا عرفتَ بما ذُكِرَ عدمَ رجحانِ بعضِ الأفعالِ علىٰ بعضٍ بالنسبةِ إليهِ تعالىٰ . . عرفتَ جهالةَ مَنْ تسوَّرَ على الغيبِ ، ورأىٰ أنَّ العقلَ يتوصَّلُ دونَ شرعٍ إلىٰ إدراكِ الحسَنِ والقبيحِ عندَهُ جلَّ وعلا ، علىٰ أنَّهُ لو سُلِّمَ لهم ذلكَ جدلاً لم يجزمِ العقلُ بشيءٍ ؛ لتعارضِ أوجُهٍ مِنَ النظرِ في ذلكَ مُتضادَّةٍ .

فإذاً ؛ لم نعرفْ وجوبَ الإيمانِ ولا تحريمَ الكفرانِ إلا بعدَ مجيءِ الشرعِ .

لمَّا حقَّقَ أنَّ مذهبَ **أهلِ السنَّةِ** أنَّ الأفعالَ كلَّها مسندةٌ إلى اللهِ تعالى ابتداءً مِنْ غيرِ واسطةٍ ، لا تأثيرَ لغيرِهِ في شيءٍ منها . . لزمَ أنَّ الأفعالَ

= تعالىٰ لأنهما لفظان موهمان للمُحال ، ولم يرد بهما سماع . « حامدي » (ص٤٢٨) .

(١) في هامش (ب) : (بلغت) .

كلَّها مستويةٌ ؛ لا يتَّصفُ بعضُها بالحسنِ مِنْ حيثُ ذاتُهُ أو صفتُهُ ، ولا يتَّصفُ بعضُها بالقبحِ مِنْ حيثُ ذاتُهُ أو صفتُهُ ، فلا مجالَ للعقلِ إذاً في إدراكِ حكمٍ شرعيٍّ لها ؛ إذْ لا سببَ لهُ على ما عرفتَ .

فليسَ الحسَنُ شرعاً عندَ أهلِ الحقِّ إلا ما قيلَ فيهِ : افعلوهُ ، وليسَ القبيحُ شرعاً إلا المقولَ فيهِ : لا تفعلوهُ ، وتخصيصُ كلٍّ واحدٍ منهما بما اختصَّ بهِ مِنَ الأفعالِ لا علَّةَ لهُ .

وقالَتِ المعتزلةُ : الأفعالُ الاختياريَّةُ حسنةٌ وقبيحةٌ مِنْ جهةِ العقلِ ، وزعموا أنَّ منها : **ما يدركُهُ العقلُ بالضرورةِ** ؛ كحسْنِ الصدْقِ النافعِ والإيمانِ ، وقبْحِ الكذبِ الضارِّ والكفرانِ ، ومنها : **ما يدركُهُ بالنظرِ** ؛ كحسْنِ الصدْقِ الضارِّ ، وقبْحِ الكذبِ النافعِ ، ومنها : **ما يقفُ عن إدراكِهِ إلا بإنباءِ الشرعِ** ؛ كحسْنِ صومِ آخرِ يومٍ مِنْ رمضانَ ، وقبْحِ صومِ أوَّلِ يومٍ مِنْ شوَّالٍ ، **وقضَوا أنَّ الشارعَ في هـٰذا النوعِ مخبرٌ عن حالِ المحلِّ** ، **لا أنَّهُ أنشأَ فيهِ حكماً** ، قالوا : كالحكيمِ الذي يخبرُ أنَّ هـٰذا العَقَّارَ حارٌّ أو باردٌ[1] .

ثم اختلفوا : فذهبَ **القدماءُ** إلىٰ أنَّ الأفعالَ حسنةٌ وقبيحةٌ لذاتِها ، **وقالَ قومٌ منهم** : هي حسنةٌ وقبيحةٌ لصفةٍ لازمةٍ ؛ كالصومِ المشتملِ علىٰ كسْرِ الشهوةِ المقتضي عدمَ المفسدةِ ، وكالزنا المشتملِ على اختلاطِ الأنسابِ المقتضي ترْكَ تعاهدِ الأولادِ ، **وقالَ قومٌ منهم** بالفرقِ

---

(١) **العَقَّار** ـ ككَتَّان ـ : ما يُتداوىٰ به من النبات أو أصولها أو الشجر ، والجمع : عقاقير .

بينَ القبيحِ فهو قبيحٌ لصفتِهِ ، والحسَنِ فهو حسنٌ لذاتِهِ ، **وحُجَّتُهم** : أنَّ الذواتِ كلَّها مستويةٌ ، والتمييزُ إنَّما هو بالصفاتِ ؛ فلو قَبُحَ الفعلُ لذاتِهِ لزمَ قُبْحُ فعلِ اللهِ تعالىٰ .

وقالَ الجبائيُّ وأتباعُهُ : الفعلُ يحسنُ أو يقبحُ بوجْهٍ واعتبارٍ ؛ كضربِ اليتيمِ يحسنُ إنْ كانَ لتأديبٍ ، ويقبحُ إنْ كانَ لغيرِهِ .

والردُّ على الجميعِ : ما مضىٰ مِنْ كونِ الأفعالِ لا تأثيرَ للعبادِ في شيءٍ منها حتىٰ يحسنَ عقلاً طلبُها منهم أوِ النهْيُ عنها ، وإنَّما مرجعُ الأحكامِ الشرعيَّةِ إلىٰ بيانِ كونِ تلكَ الأفعالِ أمارةً علىٰ ما جُعِلَتْ عليهِ مِنْ ثوابٍ أو عقابٍ أو عدمِهما ، ولوِ اتَّصفَ الفعلُ بالحسْنِ أوِ القبحِ لذاتِهِ أو لصفةٍ لازمةٍ . . لَمَا كَلَّفَ اللهُ الكافرَ بالإيمانِ ، والتالي باطلٌ بالإجماعِ ، **وبيانُ الملازمةِ** : أنَّهُ تعالىٰ علمَ أنَّ الكافرَ لا يؤمنُ ، فتكليفُهُ بالإيمانِ تكليفٌ بمستحيلٍ ، وهو قبيحٌ عندَهم .

وأيضاً : لو كانَ الفعلُ حَسَناً أو قبيحاً لذاتِهِ أو لصفةٍ لازمةٍ . . لَمَا اختَلَفَ ؛ بأنْ يكونَ تارةً حَسَناً وتارةً قبيحاً ، ولاجتمعَ النقيضانِ في قولِ القائلِ : (لأَكْذِبَنَّ غداً) ، صدقَ أو كذبَ[1] .

---

(١) قال العلامة المنجور في « حاشيته » (ص٢١٧) : (هٰذا الإلزام والذي قبله إنما هو على الأقوال الثلاثة السابقة ، لا على الرابع ؛ لكون الفعل قد يتصف عليه بالحسن والقبح معاً ، لٰكن باعتبارين مختلفين ؛ كاجتماع الأبوة والبنوة في شخص بإضافتين مختلفتين) ، وأراد بالنقيضين : المتنافيين ، وبيان اجتماعهما في قوله : (لأكذبن غداً) أنَّ ذلك الخبر إن طابق الواقع بأنْ كَذَبَ في الغدِ . . كان حسناً ؛ لصدقه بالمطابقة ، وقبيحاً ؛ لاستلزامه وقوع مُتعلَّقه الذي هو صدور =

والبحثُ في المسألةِ طويلٌ ، وقد بانَ الحقُّ فيها ، فلا حاجةَ إلى التطويلِ .

قولُهُ : (**علىٰ أنَّهُ لو سُلِّمَ لهم ذلكَ جدلاً لم يجزمِ العقلُ بشيءٍ ؛ لتعارضِ أوجهٍ مِنَ النظرِ في ذلكَ مُتضادَّةٍ**) يعني : أنَّهُ لا خفاءَ في فسادِ مذهبِ المعتزلةِ علىٰ أصولِ أهلِ الحقِّ كما سبقَ ، وكذا أيضاً يستبينُ فسادُ مذهبِهم في أنَّ العقلَ يدركُ حكمَ الشرعِ في الأفعالِ وإنْ لم يُبعَثْ نبيٌّ علىٰ تقديرِ أنْ نُسلِّمَ لهم جدلاً أصلَ التحسينِ والتقبيحِ عقلاً ؛ لتضادِّ أوجهِ النظرِ بحيثُ يستبينُ بها فسادُ رأيِهم في ذلكَ ، فإنَّا لو نظرنا قبلَ مجيءِ الشرعِ في شكرِهِ تعالىٰ علىٰ إنعامِهِ علينا . . لكانَ العقلُ يقتضي عندَ المعتزلةِ أنَّ شكرَهُ تعالىٰ واجبٌ مِنْ غيرِ أنْ يتوقَّفَ في ذلكَ علىٰ مجيءِ شرعٍ ؛ لأنَّ معرفتَهُ تعالىٰ ومعرفةَ كونِهِ مُنعِماً يدركُهُما العقلُ بدونِ شرعٍ ، وكذا يدركُ بدونِهِ حسنَ شكرِ المنعمِ وقبْحَ كفرانِهِ ، فيدركُ إذاً وجوبَ الشكرِ وتحريمَ الكفرانِ بدونِ شرعٍ .

فيُقالُ لهم : هـٰذا الشكرُ لو وجبَ قبلَ الشرعِ لكانَ لهُ فائدةٌ ؛ إذْ ما لا فائدةَ لهُ ليسَ بحسنٍ حتىٰ يجبَ ، لـٰكنْ ثبوتُ الفائدةِ فيهِ قبلَ الشرعِ باطلٌ ؛ لأنَّ الفائدةَ فيهِ إمَّا أنْ ترجعَ إلى العبدِ الشاكرِ ، أو إلى الربِّ المشكورِ ، وعودُها إلى العبدِ إمَّا في العاجلِ ، أو في الآجلِ ، والأقسامُ كلُّها باطلةٌ .

= الكذب عنه في الغد ، وإن لم يطابق الواقع . . كان قبيحاً ؛ لكذبه بعدم المطابقة ، وحسناً ؛ لاستلزامه انتفاء مُتعلَّقه الذي هو الكذب القبيح ، ولهم أن يقولوا : إنه لا تناقض ؛ لاختلاف الاعتبار . « حامدي » (ص٤٣١) .

أمَّا بطلانُ عودِها إلى العبدِ عاجلاً : فلأنَّهُ إنَّما يحصلُ لهُ في العاجلِ التعبُ فقطْ .

وأمَّا بطلانُ عودِها إليهِ آجلاً : فلأنَّ العقلَ لا مجالَ لهُ قبلَ الشرعِ في شيءٍ مِنْ أمورِ الآخرةِ إجماعاً .

وأمَّا بطلانُ رجوعِها إلى الربِّ تعالىٰ : فلتعاليهِ جلَّ وعلا عن أنْ يتجدَّدَ لهُ كمالٌ ، بل هو الكاملُ بذاتِهِ وصفاتِهِ الأزليَّةِ ، والغنيُّ عنِ الخلْقِ وأعمالِهم .

فهـٰذا الوجهُ مِنَ النظرِ العقليِّ يدفعُ وجوبَ الشكرِ ، ويعارضُ الوجْهَ الذي أوجبَهُ عندَهم ؛ وهو إدراكُ كونِهِ تعالىٰ مُنعِماً .

فإنْ قالوا : لا نُسلِّمُ أنَّهُ ليسَ في الشكرِ فائدةٌ قبلَ الشرعِ ، بل فيهِ فائدةٌ للعبدِ ؛ وهو الأمْنُ مِنَ العقوبةِ التي يُحتمَلُ ثبوتُها علىٰ تقديرِ الإعراضِ عنِ الشكرِ .

قلنا : وكذا يُحتمَلُ أنْ يُعاقَبَ في فعلِ الشكرِ **مِنْ وجهينِ** :

الأوَّلُ : أنَّهُ أتعبَ فيهِ الذاتَ المملوكةَ للهِ تعالىٰ ، وتصرَّفَ في ذلكَ بغيرِ إذنِهِ ، فصارَ كمَنْ يشكرُ مَلِكاً أوصلَ إليهِ نعمةً ؛ بأنْ يُتعِبَ عبيدَ الملكِ في أداءِ شكرِها بغيرِ إذنِهِ ، فلا إشكالَ أنَّهُ قد عَرَّضَ نفسَهُ بشكرِ الملكِ علىٰ هـٰذا الوجْهِ للعقوبةِ[1] .

---

(١) **والحاصل** : أنه إذا أتعب أعضاءه في الشكر كان شكره هـٰذا بمنزلة قولك لعبيد ملك من غير إذنه : قوموا واخدموا سيدكم بسبب إنعامه عليَّ . « حامدي » (ص٤٣٣) .

الثاني : أنَّ مَنْ أعطاهُ ملكٌ جوادٌ في غايةِ الجودِ كِسْرةً صغيرةً مِنْ خبزِ الشعيرِ مثلاً ، ولهُ مِنْ خزائنِ أنواعِ الأطعمةِ وأجناسِ الأموالِ ما لا نهايةَ لهُ ، ولا ينقصُ بما يعطي منهُ ، ثم صارَ ذلكَ الفقيرُ المحتاجُ يذكرُ الملكَ ويُثني عليهِ في المحافلِ علىٰ إعطاءِ تلكَ الكِسرةِ مِنَ الشعيرِ . . لاستحقَّ العقوبةَ ؛ لاستهزائِهِ بالملكِ واستصغارِهِ قدرَهُ حينَ يمدحُهُ بما لا بالَ لهُ عندَهُ ، ولا شكَّ أنَّ نِعَمَ الدنيا والآخرةِ كلَّها بالنسبةِ إلىٰ عظيمِ قدرةِ اللهِ تعالىٰ وسَعَةِ مُلكِهِ وجلالِهِ . . كلا شيءٍ .

فقد بانَ لكَ بهـٰذا : أنَّ دخولَ العقلِ إلىٰ طلبِ أحكامِ اللهِ تعالىٰ في الأفعالِ بميزانِ التحسينِ والتقبيحِ . . دخولٌ بميزانٍ مختلٍّ ، ينقلبُ بهِ صاحبُهُ خاسئاً وهو حسيرٌ ، **فالحقُّ** : وقْفُ ذلكَ على الشرعِ ، واللَّجَأُ في معرفتِهِ إلى السمعِ ، فوجبَ البحثُ عنِ النبوَّةِ ، وتحقيقُ شروطِ الرسالةِ ، وهو الفصلُ الذي نشرعُ فيهِ الآنَ .

* * *

فصلٌ
في النّبوّات

ومِنَ الجائزاتِ ويجبُ الإيمانُ بهِ : بعْثُ الرسلِ إلى العبادِ ليبلِّغوهم أمرَ اللهِ سبحانَهُ ونهيَهُ وإباحتَهُ ، وما يتعلَّقُ بذلكَ مِنْ خطابِ الوضعِ ؛ لِمَا عرفْتَ أنَّ العقلَ لا يُدرِكُ دونَ شرعٍ طاعةً ولا معصيةً ولا ما بينَهما .

لمَّا فرغَ مِنَ الإلٰهيَّاتِ وما يتعلَّقُ بها شرعَ في النبوَّاتِ ، وينحصرُ الكلامُ فيها في ثلاثِ مسائلَ :

الأولىٰ : في معنى النبوَّةِ والنبيِّ ، والرسالةِ والرسولِ .

والثانيةُ : في حكمِ الرسالةِ .

والثالثةُ : في إقامةِ الدليلِ علىٰ ثبوتِها ، وما يتعلَّقُ بذلكَ .

المسألةُ الأولىٰ
في معنى النبوَّةِ والنبيِّ

لفظُ (النبوَّةِ) في اللغةِ علىٰ وجهينِ : مهموزٌ ، وغيرُ مهموزٍ :
فأمَّا في لغةِ مَنْ همزَ : فهو مأخوذٌ مِنَ النبأِ ؛ وهو الخبرُ ، ويحتملُ

أنْ يكونَ (فَعِيل) بمعنىٰ (مَفْعول) أي : هو مُنْبَأٌ بالغيوبِ[1] ، أو بمعنىٰ (فاعل) أو (مُفْعِل) أي : هو مُنْبِىءٌ بما أطلعَهُ اللهُ تعالىٰ عليهِ[2] ، ويصحُّ تركُ الهمزةِ في هـٰذينِ الوجهينِ تسهيلاً .

وأمَّا في لغةِ مَنْ لم يهمزْهُ مِنْ أصلٍ : فهو مأخوذٌ مِنَ **النَّبْوَةِ** بفتحِ النونِ ؛ وهو ما ارتفعَ مِنَ الأرضِ ، يُقالُ : نبا الشيءُ ؛ إذا ارتفعَ ، فالمعنىٰ علىٰ هـٰذا : أنَّ النبيَّ مُرتفِعٌ عن طورِ البشرِ باختصاصِهِ بالوحْيِ وخطابِ اللهِ تعالىٰ[3] .

[ليسَتِ النبوةُ صفةً ذاتيةً للنبيِّ ولا مكتسبةً]

وليسَتِ النبوَّةُ صفةً ذاتيَّةً للنبيِّ كما صارَ إليهِ الكرَّاميَّةُ[4] ، ولا مكتسبةً كما صارَ إليهِ الفلاسفةُ ؛ فإنَّهم يرَونَ التزكيةَ والتحليةَ صِقَالاً في مرآةِ النفسِ إلىٰ أنْ يتهيَّأَ لما لا يتهيَّأُ لإدراكِهِ غيرُهُ[5] ، **وإنَّما مرجعُ النبوَّةِ إلى اصطفاءِ اللهِ عبداً مِنْ عبادِهِ بالوحْيِ إليهِ** .

---

(1) يقال في فعله : نَبَأَ ، ونَبَّأَ ، وأَنْبَأَ ، كذا في « تاج العروس » (ن ب أ) ، فيصح في (منبأ) التخفيف والتضعيف ، أو بمعنىٰ (مفعل) الآتي فهو من الإنباء .

(2) هـٰذا لا يظهر إلا إذا كان النبي رسولاً . « حامدي » (ص٤٣٥) .

(3) في (أ) ونسخة في هامش (ب ، ج) : (مرقَّعٌ) بدل (مرتفع) .

(4) لاستوائه مع الخلق في نوع البشرية كما نبَّهَ العلامة المنجور في « حاشيته » (ص٢١٨) .

(5) ونحن نقول باكتساب هـٰذا المعنىٰ ، لـٰكن لا نسميه نبوة ، كما نبَّهَ العلامة المنجور في « حاشيته » (ص٢١٩) .

فالنبوَّةُ عندَنا : هي اختصاصٌ بسماعِ وحْيٍ مِنَ اللهِ بواسطةِ مَلَكٍ أو دونَهُ ، فإنْ أُمِرَ بتبليغِهِ فرسالةٌ ، فالمختصُّ بالأوَّلِ والثاني رسولٌ ، وبالأوَّلِ فقطْ نبيٌّ ، فالرسولُ إذاً أخصُّ مِنَ النبيِّ مطلقاً ؛ فكلُّ رسولٍ نبيٌّ ، وليسَ كلُّ نبيٍّ رسولاً ، **وقيلَ** : هما بمعنىً .

وقيلَ : بينَهما عمومٌ وخصوصٌ بوجهٍ ؛ فيجتمعانِ في الرسولِ مِنَ البشرِ ، وينفردُ النبيُّ فيمَنْ أُوحيَ إليهِ مِنَ البشرِ ولم يُؤمَرْ بالتبليغِ ، وينفردُ الرسولُ فيمَنْ أُوحيَ إليهِ مِنَ الملائكةِ وبُعِثَ إلىٰ غيرِهِ .

وقيلَ : هما متباينانِ[1] ؛ وإنَّ الرسلَ : هم أصحابُ الكتبِ والشرائعِ ، والنبيُّونَ : همُ الذينَ يحكمونَ بالمنزَّلِ علىٰ غيرِهم معَ أنَّهم يُوحىٰ إليهم .

المسألةُ الثانيةُ
في حكمِ الرسالةِ

مذهبُ أهلِ الحقِّ : أنَّ الرسالةَ ممكنةٌ ، تفضَّلَ مولانا جلَّ وعلا بها ، وأوجبَتْها المعتزلةُ عقلاً علىٰ أصلِهم في وجوبِ مراعاةِ الصلاحِ والأصلحِ ، ومنعَتْها البراهمةُ عقلاً ، ولا يخفىٰ فسادُ المذهبينِ إنْ حُقِّقَ ما مضىٰ مِنْ إبطالِ أصلِ التحسينِ والتقبيحِ ومراعاةِ الصلاحِ والأصلحِ ، فلا حاجةَ لنا إلى التطويلِ بكثرةِ الحُجَجِ ، وقدِ اتَّضحَ الحقُّ وصارَ نهاراً .

---

(١) فلا يجتمعان بمحلٍّ واحد ، ويشكل بنحو قوله تعالىٰ : ﴿ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا ﴾ [مريم : ٥١] .

وأمَّا المسألةُ الثالثةُ : فسنذكرُ ما يتعلَّقُ بها معَ لفظِ العقيدةِ[1] .

وقولُهُ : (**ليبلِّغوهُم أمرَ اللهِ. . .**) إلىٰ آخرِهِ[2] : إشارةٌ منهُ إلىٰ بعضِ فوائدِ بعثةِ الرسلِ ، وخصَّ هـٰذهِ الفائدةَ لأنَّها مقصورةٌ عليهم ، لا يمكنُ وصولُ العقلِ إليها بدونِهم ، وأمَّا غيرُها ممَّا أوضحوهُ مِنَ الأحكامِ العقليَّةِ وأدلَّتِها القطعيَّةِ. . فقد يَتوصَّلُ العقلُ بدونِهم إلىٰ شيءٍ منها ، لـٰكنْ ظهرَتِ الفائدةُ في هـٰذا النوعِ وشبهِهِ أنَّهم أرشدوا العقولَ إلى الحقِّ فيهِ بدونِ كبيرِ تعبٍ ، وفطَّنُوها إلىٰ دقائقَ مِنَ الأنظارِ لم تكنْ تستقلُّ بإدراكِها ، وقطعوا معاذيرَ الخلْقِ مِنْ كلِّ وجْهٍ .

قولُهُ : (**وما يتعلَّقُ بذلكَ مِنْ خطابِ الوضعِ**) اسمُ الإشارةِ راجعٌ إلى الأمرِ والنهْيِ والإباحةِ ، **وخطابُ الوضعِ** : هو الحكمُ علىٰ أمرٍ بأنَّهُ سببٌ أو شرطٌ أو مانعٌ لتلكَ الأشياءِ المذكورةِ ؛ فالسببيةُ كحكمِ الشرعِ علىٰ **دخولِ الوقتِ** بأنَّهُ سببٌ لوجوبِ الصلاةِ والأمرِ بها ، **وعِدَّةِ المرأةِ** بأنَّها سببٌ لمنعِ النكاحِ ، **وانعقادِ البيعِ** بأنَّهُ سببٌ لإباحةِ التصرُّفِ في المبيعِ .

قولُهُ : (**ولا ما بينَهما**) يعني : وهو ما ليسَ بطاعةٍ ولا معصيةٍ ؛ كالمباحِ وخطابِ الوضعِ[3] ؛ إذْ كلُّ ذلكَ لا يُعرَفُ إلا مِنْ قِبَلِ الشرعِ[4] .

---

(١) في الحديث عن المعجزة (ص ٥٤٥) .

(٢) في (أ ، ب ، د) : (عن الله) بدل (أمر الله) ، والمثبت من (ج) ونسخة علىٰ هامش (ب) ، وهو الموافق للعقيدة .

(٣) دخل بـ (الكاف) المكروهُ وخلافُ الأولىٰ . « حامدي » (ص٤٣٨) .

(٤) في هامش (ب) : (بلغ) .

[حدُّ المعجزةِ]

وتفضَّلَ سبحانَهُ بتأييدِهم بالمعجزةِ الدالَّةِ علىٰ صدقِهم؛ وهي فعلُ اللهِ سبحانَهُ ، خارقٌ للعادةِ ، مُقارِنٌ لدعوى الرسالةِ ، مُتحدّىً بهِ قبلَ وقوعِهِ ، غيرُ مُكذِّبٍ ، يُعجِزُ مَنْ يبغي معارضتَهُ عنِ الإتيانِ بمثلِهِ .

المُعجِزةُ ـ اسمُ فاعلٍ ـ : مأخوذةٌ مِنَ الإعجازِ مصدرِ أعجزَ ؛ وهي لفظٌ أُطلِقَ على الآيةِ الدالَّةِ علىٰ صدْقِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، وذكرَ إمامُ الحرمينِ أنَّ في إطلاقِ لفظِ المعجزةِ عليها توسُّعاً مِنْ وجهينِ[1] :

أحدُهما : أنَّ اللفظَ يشعرُ بحقيقةِ العجزِ ، ولا يصحُّ ثبوتُ العجزِ ؛ لأنَّهُ إنْ كانَتِ الآيةُ ليسَتْ مِنْ جنسِ مقدورِ البشرِ فلا يصحُّ لفظُ العجزِ حقيقةً عمَّا ليسَ بمقدورٍ ، وإنْ كانَتْ مِنْ جنسِ مقدورِ البشرِ فالعجزُ عندَنا يقارنُ المعجوزَ عنهُ ، والمعارضةُ منتفيةٌ ، فلا يصحُّ ثبوتُ عجْزٍ مُتعلِّقٍ بها ، فقد تُسومِحَ وأُطلِقَ العجزُ على انتفاءِ القدرةِ ، كما يُتسامَحُ في الجهلِ ويُطلَقُ على انتفاءِ العلمِ .

الوجهُ الثاني في التوسُّعِ : أنَّ لفظَ (المعجِزةِ) يُشعِرُ بفاعلٍ

---

(١) انظر « الإرشاد » (ص٣٠٧) ، و« شرح الإرشاد » (ص٤٧٢) .

العجزِ[1] ، واللهُ تعالىٰ هو فاعلُ العجزِ ، فسُمِّيَ ما فُعِلَ العجزُ عندَهُ مُعجِزاً مجازاً .

وأمَّا قولُهُ : (وهي فعلُ اللهِ سبحانَهُ. . .) إلىٰ آخرِهِ : فشرحُ هٰذا يستبينُ ببيانِ ما احترزَ منهُ بكلِّ قيدٍ مِنْ تلكَ القيودِ ، وإليهِ أشارَ بقولِهِ :

[احترازاتُ الحدِّ]

فاحترزَ بالأوَّلِ مِنَ القديمِ ، فليسَ فعلاً للهِ تعالىٰ ، فلا يكونُ معجزةً ، ودخلَ فيهِ الفعلُ الذي تعلَّقَتِ القدرةُ الحادثةُ بهِ ؛ كتلاوةِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ القرآنَ ، فهو معجزةٌ لرسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ دونَ غيرِهِ ؛ إذْ غيرُهُ إذا تلاهُ إنَّما يحكيهِ ، وليسَ هو الآخذَ لهُ عنِ المَلَكِ .

ودخلَ ما لا تتعلَّقُ بهِ القدرةُ الحادثةُ ؛ كإحياءِ الموتىٰ ، وتكثيرِ الطعامِ ، وانقيادِ الشجرِ ، ونحوِ ذلكَ ، وعيَّنَ بعضُ

---

(١) أي : يشعر بأنَّ ذلك الخارق المسمَّىٰ معجزةً هو فاعل العجز ، والحال : أنَّ الله تعالىٰ هو الذي أوجد العجز . « حامدي » (ص٤٣٩) ، وانظر « شرح الإرشاد » (ص٤٧٢) ، وعبارة إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص٣٠٨) : (والربُّ تعالىٰ هو معجز الخلائق بها ، ولٰكنها سميت معجزةً ؛ لكونها سبباً في امتناع ظهور المعارضة على الخلائق) .

أصحابِنا في المعجزةِ : أنْ تكونَ مِنَ النوعِ الثاني لا الأوَّلِ ، فتكونُ معجزةُ القرآنِ على هٰذا في نظمِهِ المخصوصِ ، وإطلاعِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ على ذلكَ دونَ سائرِ الناسِ ، وكلا الأمرينِ ليسَ مِنْ فعلِهِ ولا كسبِهِ ، وهٰذا الثاني أظهرُ ، واللهُ تعالى أعلمُ .

يعني : أنَّهُ احترزَ بالشرطِ الأوَّلِ ـ وهو كونُ المعجزةِ فعلاً للهِ تعالى ـ مـمَّا لا يكونُ فعلاً لهُ تعالى ؛ كالصفةِ القديمةِ[1] ، وإنَّما لم يصحَّ أنْ يكونَ القديمُ معجزةً ؛ لعدمِ اختصاصِ بعضِ المتحدِّينَ بهِ دونَ بعضٍ .

ثم ذكرتُ قولينِ في اشتراطِ ألا تكونَ المعجزةُ مكتسبةً ، وقد ذكرَهما ابنُ دهاقٍ في « شرحِ الإرشادِ »[2] ، ومثَّلَهُ بتلاوةِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ القرآنَ ، ونظيرُ ذلكَ أيضاً المشْيُ على الماءِ ، والتحليقُ في جوِّ السماءِ إذا وقعَ التحدِّي بهما[3] ؛ فإنَّ تلكَ الحركاتِ

---

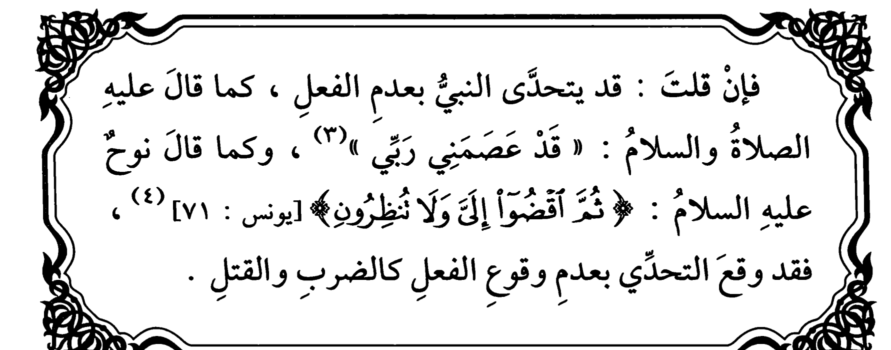
(١) أدخلت الكافُ الذاتَ القديمة . « حامدي » (ص٤٤٠) ، قال إمام الحرمين : (ولو كانت الصفة القديمة معجزة لكان وجود الباري تعالى معجزاً ، وإنما المعجز فعلٌ من أفعال الله تعالى نازلٌ منزلة قوله لمدَّعي النبوة : صدقتَ) .

(٢) انظر « نكت الإرشاد » (٤/ ق ٧٣ـ ٧٤) .

(٣) قوله : (**والتحليق**) كذا في (د) ، وفي (هـ) : (التعلُّق) ، وفي سائر النسخ المعتمدة : (والتَّحلُّق) ، والمثبت هو مصدرُ الفعل (حلَّق) بمعنى (ارتفع) ، وأما التحلُّقُ فمعناه : الاستدارة كهيئة الحلْقة .

فعْلٌ للهِ تعالىٰ ، وهي أيضاً مقدورةٌ للعبادِ ؛ بمعنىٰ : أنَّ القدرةَ الحادثةَ تتعلَّقُ بها لا علىٰ سبيلِ التأثيرِ ، وجعلَها إمامُ الحرمينِ معجزةً مِنْ حيثُ فعلَها الباريُ ، لا مِنْ حيثُ كونُها مكتسبةً ، ومالَ إلىٰ أنَّ القدرةَ علىٰ ذلكَ معجزةٌ(١) .

وأُورِدَ عليهِ : بأنَّهُ إذا وقعَ التحدِّي بنفسِ الحركةِ الخارقةِ للعادةِ فلا يمكنُ أنْ تكونَ القدرةُ معجزةً ، وإنْ كانَتْ فعلاً للهِ تعالىٰ خارقةً للعادةِ غيرَ مكتسبةٍ ؛ لأنَّ شرطَ ثبوتِ كونِ الخارقِ معجزةً : أنْ يكونَ مسبوقاً بدعواهُ آيةً(٢) ، فينبغي ألا تكونَ القدرةُ معجزةً إلا أنْ يتحدَّىٰ بها النبيُّ ، وباقي لفظِ العقيدةِ واضحٌ .



فإنْ قلتَ : قد يتحدَّى النبيُّ بعدمِ الفعلِ ، كما قالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « قَدْ عَصَمَنِي رَبِّي »(٣) ، وكما قالَ نوحٌ عليهِ السلامُ : ﴿ ثُمَّ ٱقْضُوٓاْ إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴾ [يونس : ٧١](٤) ، فقد وقعَ التحدِّي بعدمِ وقوعِ الفعلِ كالضربِ والقتلِ .

---

(١) انظر « الإرشاد » (ص٣٠٨) ، والمعنىٰ : أنه بعد ما قرَّر أنَّ المعجزةَ الفعلُ الكسبي نفسه من حيث خلق الباريُ له . . مال إلى القول بأنها قدرة العبد على الفعل الكسبي .

(٢) والفَرْض : أنه لم يتحدَّ بها ، فليست بمعجزة . « حامدي » (ص٤٤١) .

(٣) رواه الترمذي (٣٠٤٦) من حديث السيدة عائشة رضي الله عنها .

(٤) أي : امضوا إلىٰ أذيتي ، ولا تنظرونِ ؛ أي : ولا تمهلوني ، فلا تحصِّلون مقصودكم . « حامدي » (ص٤٤١) .

فالجوابُ : أنَّ علمَهُ وإخبارَهُ بذلكَ علىٰ وَفْقِ ما ظهرَ . . هو المعجزةُ ، وهو فعلٌ للهِ خلقَهُ لهُ ، ومنهم مَنْ قَبِلَ هـٰذا الاعتراضَ، فزادَ لإدخالِ ما وردَ بعدَ قولِهِ في شروطِ المعجزةِ: (وهو فعلٌ للهِ تعالىٰ) فقالَ: (أو ما يقومُ مَقامَهُ)[1] .

هـٰذا سؤالٌ يتوجَّهُ على اشتراطِ كونِ المعجزةِ فعلاً ؛ وذلكَ أنَّ المعجزةَ قد تكونُ عدمَ فعلٍ ، لا فعلاً ؛ كالتحدِّي بالعصمةِ مِنْ إذايةِ الخلْقِ في الحالينِ المذكورينِ[2] ؛ فإنَّ المتحدَّىٰ بهِ عدمُ الفعلِ منهم كالضربِ والقتلِ ، ومثلُهُ إذا قالَ المتحدِّي المدَّعي للنبوَّةِ : (آيتي : ألا يقومَ أحدٌ في هـٰذا الإقليمِ) مُدَّةً ضربَها ، ولأجلِ هـٰذا السؤالِ قالَ الشيخُ أبو الحسنِ الأشعريُّ رحمَهُ اللهُ: المعجزةُ فعلٌ أو ما يقومُ مَقامَ الفعلِ[3] .

أجابَ ابنُ دهاقٍ بالجوابِ الذي ذكرتُهُ في العقيدةِ ؛ وهو ردُّ المعجزةِ إلى العلمِ بذلكَ ، والإخبارِ بهِ علىٰ وَفْقِ الواقعِ[4] .

---

(١) قوله : (ومنهم . . . يقوم مقامه) زيادة من (د ، هـ) ، وهي نسخة مثبتةٌ علىٰ هامش (ب ، ج) والمراد : الشيخ أبو الحسن الأشعري كما سيأتي التصريح به في الشرح .

(٢) في (د) : (المثالين) بدل (الحالين) ، والمقصود : عصمة سيدنا محمد وسيدنا نوح عليهما الصلاة والسلام .

(٣) انظر « شرح الإرشاد » (ص٤٧٣) .

(٤) انظر « نكت الإرشاد » (٤/ق ٧٤ـ ٧٥) .

وأجابَ إمامُ الحرمينِ[1] : بأنَّ القعودَ المستمرَّ علىٰ خلافِ الاعتيادِ في مثلِ : (**آيتي** : ألا يقومَ أحدٌ) . . هو المعجزُ ، وكذا يقولُ : إنَّ التركَ علىٰ خلافِ المعتادِ في المثالينِ الآخَرينِ هو فعلٌ ، وهو المعجزُ .

وكلا الجوابينِ غيرُ مستقيمٍ لوجهينِ[2] :

أحدُهما : أنَّ التحدِّيَ لم يقعْ بما ذُكِرَ في الجوابينِ ، وإنَّما وقعَ على الفَرْضِ بعدمِ الفعلِ .

الثاني ـ وهو خاصٌّ بالإمامِ ـ : أنَّهُ لو تحدَّىٰ نبيٌّ ؛ بأنْ يُعدِمَ اللهُ هٰذا الجبلَ العظيمَ . . لكانَ المتحدَّىٰ بهِ هنا عدماً ، فإنْ أجابَ بأنَّ العدمَ الإضافيَّ فعلٌ تُؤثِّرُ فيهِ القدرةُ كما يقولُ القاضي ومَنْ تبعَهُ ، وأنَّ العدمَ ليسَ بقطعِ الأعراضِ . . لم يستقمْ لهُ ذلكَ ؛ لأنَّ رأيَهُ أنَّ العدمَ الطارئَ لا يصلحُ أنْ تُؤثِّرَ فيهِ القدرةُ ، فبطلَتْ حيلتُهُ ، ولزمَهُ اتِّباعُ تقييدِ الشيخِ .

أمَّا جوابُ ابنِ دهاقٍ فهو مطردٌ في جميعِ الصورِ ، فهو حسنٌ لو سَلِمَ ممَّا أشرنا إليهِ في الردِّ الأوَّلِ ، وقد يُجابُ عنهُ بأنَّ التحدِّيَ في المعجزةِ إمَّا مطابقةً وهو واضحٌ[3] ، أو لزوماً كالعلمِ والخبرِ في المـُثُلِ المذكورةِ ، وفيهِ نظرٌ .

---

(١) انظر « الإرشاد » (ص٣٠٩) .

(٢) أوردهما العلامة المقترح في « شرح الإرشاد » (ص٤٧٣) .

(٣) قوله : (وقد يُجاب عنه) أي : عن ابن دهاق ، والمطابقة الواضحة مثالها : انشقاق القمر .

قولُهُ : (**كالضربِ والقتلِ**) مثالٌ للفعلِ الذي وقعَ التحدِّي بعدمِهِ .

واحترزَ بقولِهِ : (**خارقٌ للعادةِ**) مِنَ المعتادِ ؛ فإنَّهُ يستوي فيهِ الصادقُ والكاذبُ ، **ومِنَ المعتادِ** : السحرُ ونحوُهُ ، وإنْ كانَ سببُهُ العاديُّ نادراً ، خلافاً لِـمَنْ جعلَ السحرَ خارقاً لـٰكنْ بسببٍ خاصٍّ بهِ ، **ومِنَ المعتادِ أيضاً** : ما يُوجَدُ في بعضِ الأجسامِ مِنَ الخواصِّ ؛ كجذبِ الحديدِ بحجرِ المغناطيسِ .

إنَّما اشتُرِطَ كونُ الفعلِ خارقاً ؛ لعدمِ ثبوتِ الإعجازِ بدونِهِ ، وأيضاً : فإنَّ المعجزةَ تتنزَّلُ منزلةَ التصديقِ بالقولِ ، ومعتادُ الوقوعِ لا يدلُّ علىٰ ذلكَ ؛ لعدمِ اختصاصِهِ ، ولا يُشترَطُ كونُ الخارقِ مُعيَّناً مِنْ جهتِهِ اتِّفاقاً [1] .

[شبهةُ دليلِ البراهمةِ على استحالةِ الرسالةِ]

قولُهُ : (**ومِنَ المعتادِ : ما يُوجَدُ في بعضِ الأجسامِ مِنَ الخواصِّ**) يشيرُ إلىٰ أنَّ المعجزةَ لا بدَّ وأنْ يعرىٰ وقوعُها عن جميعِ الحيلِ المعتادةِ

---

(١) قال العلامة المنجور في « حاشيته » (ص٢٢١) : (بل يكفي أن يقول : « **آيةُ رسالتي** : أن يخرق الله غداً عادته » من غير أن يعينَ الخارق) ، وإن عيَّن فلا بد من حصول المعيَّن ، وانظر « المختصر الكلامي » لابن عرفة (ص٩٣٥) .

في الكثرةِ أوِ الندورِ ، ولأجلِ أنَّ هـٰذا النوعَ النادرَ مِنَ المعتادِ ، ولا يدلُّ علىٰ شيءٍ . . أوردَ البراهمةُ علىٰ هـٰذهِ الشريطةِ أنْ قالوا[1] : قدِ استقرَّ في أذهانِ العقلاءِ ما توصَّلَ إليهِ الحكماءُ مِنَ العلومِ ؛ كالطِّلِّسْماتِ وأنواعِ الحيلِ ؛ كجرِّ الثقيلِ بالخفيفِ ، وقدِ اشتَهرَ في أسرارِ الموجوداتِ عجائبُ ، حتىٰ إنَّ مَنْ لم يعرفْ حكمَ حجرِ المِغناطيسِ في جذبِ الحديدِ فرآهُ . . تعجَّبَ مِنْ ذلكَ في أوَّلِ رؤيتِهِ ، وقضىٰ بأنَّهُ ممَّا يخالفُ العاداتِ[2] ، فما الذي يؤمنُكم أنَّ مدَّعيَ النبوَّةِ اطَّلعَ علىٰ علمٍ مِنَ العلومِ وظهرَ لهُ مِنْ أسرارِ الموجوداتِ ما إذا أتىٰ بهِ لمـَنْ لا يعرفُ ذلكَ . . عدَّهُ خارقاً ؟

والجوابُ : أنَّا إنَّما نستدلُّ بالخارقِ إذا علمنا أنَّهُ مِنْ قبيلِ المعجزاتِ ، ونحنُ نعلمُ قطعاً أنَّ إحياءَ الموتىٰ ، وقلْبَ العصا حيةً ، وإبراءَ الأكمهِ والأبرصِ مِنْ غيرِ معاناةٍ . . ليسَ ممَّا يدخلُ تحتَ الحِيَلِ ، ولا ممَّا يُتوصَّلُ إليهِ بغوصٍ في هـٰذهِ العلومِ .

وقد تقترنُ بالشيءِ قرائنُ تفيدُ العلمَ واليقينَ بأنَّ ما أتىٰ بهِ ليسَ مِنَ القبيلِ الذي ذكرتُموهُ ، وقد طردَ اللهُ عادتَهُ في حقِّ أنبيائِهِ وأصفيائِهِ بأنَّهُ يقطعُ عنهمُ الوهْمَ ببُعدِهم عن أربابِ هـٰذهِ العلومِ ؛ فشخصٌ يخرجُ إلىٰ شِعبِ شَعِيبٍ بحيثُ لا يُتوهَّمُ فيهِ مخالطةُ السحرةِ[3] ، وآخرُ يخلقُهُ أُميّاً

(١) انظر « شرح الإرشاد » (ص٤٧٤) .

(٢) لـٰكنه لو باشر فعل الجذب به بنفسه لرآه متيسراً له ، ولو تأمَّل فعله وأمثاله لعلم أنه مما تجري به العادة .

(٣) الشِّعب : طريق في الجبل ، ومسيل الماء بين جبلين ، ووصفه بكونه شَعيباً =

يمنعُهُ مِنَ المخالطةِ لأربابِ العلوم وتعلُّمِ الكتبِ ، ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ [العنكبوت : ٤٨]، فقرائنُ الصدقِ المقترنةُ . . ممَّا يرفعُ اللَّبْسَ .

والمخالطونَ للأنبياءِ الباحثونَ عن أحوالِهم والساعونَ في إبطالِ دعواهم . . يجدونَ مِنْ أحوالِهم ما يحيلُ نسبتَهم إلىٰ ذلكَ ، حتىٰ ينتهوا إلى البوحِ بأنَّهم في عنادٍ في إنكارِ نبوَّتِهم وجحدِهم ، هٰذا مع أنَّ في نفوسِ الأعداءِ والحسدةِ ما يُحرِّكُ الدواعيَ إلى البحثِ والتفتيشِ ، والعادةُ تحيلُ أنْ يكونَ لشخصٍ نسبةٌ إلىٰ ما ذكروهُ إلا ويُعْلَمُ ويُقرَّعُ بهِ[١] .

[حدُّ السحرِ]

وبهٰذا تعرفُ الفرقَ بينَ المعجزةِ والسحرِ ؛ وهو أنَّ السحرَ لهُ سببٌ عاديٌّ يرتبطُ بهِ ، بخلافِ المعجزةِ ، ولهٰذا عرَّفَ الشيخُ ابنُ عرفةَ السحرَ بقولِهِ : أمرٌ خارقٌ للعادةِ ، مُطَّرِدُ الارتباطِ بسببٍ خاصٍّ بهِ[٢] ، قالَ : وزَعْمُ القرافيِّ أنَّهُ غيرُ خارقٍ للعادةِ ، وغرابتُهُ إنَّما هو

= للمبالغة في البعد ، قال العلامة العكاري في « حاشيته » (ق ٣٧٤) : (حتىٰ لا يتوهم فيه مخالطة السحرة ونحوهم ، وهٰذا الوصف مناسب لمولانا موسىٰ عليه السلام) .

(١) ولم يحصل تقريع ولا إعلام ، **والمراد بالتقريع** : التعنيف وقمع ذلك المدَّعي وإبطال دعواه ، ويُعلم ويُقرَّع : بالبناء للمفعول ، ويُقرَّع : بتشديد الراء . « حامدي » (ص٤٤٦) ، وانظر « الفروق » للقرافي (٤/ ١٣٠٤) .

(٢) انظر « شرح حدود ابن عرفة » (ص٤٩٢) .

بجهلِ أسبابِهِ لأكثرِ الناسِ ؛ كصنعةِ الكيمياءِ[1] . . بعيدٌ .

وبقولِهِ : (مُقارِنٌ لدعوى الرسالةِ) ممَّا وقعَ بدونِ دعوىٰ ، أو بدعوىٰ غيرِ دعوى الرسالةِ ؛ كدعوى الولايةِ .

هٰذا الذي ذكرتُ **ممَّا تتميَّزُ بهِ المعجزةُ عنِ الكرامةِ** ؛ وذلكَ أنَّ الكرامةَ وإنْ كانَتْ أمراً خارقاً للعادةِ فإنَّها لا تكونُ مقارنةً لدعوى النبوَّةِ ، وبهٰذا يزولُ اللَّبْسُ بينَهما .

ومِنْ أئمَّتِنا مَنْ ذهبَ إلىٰ أنَّ الفرقَ بينَهما : أنَّ الكرامةَ لا تقعُ على اختيارٍ وقصدٍ مِنَ الوليِّ بخلافِ المعجزةِ ، والمرادُ بالاختيارِ والإرادةِ هنا : الشهوةُ والتمنِّي ؛ إذِ الفعلُ الخارقُ قد يكونُ مِنْ غيرِ جنسِ مقدورِ العبدِ ومرادِهِ .

ومِنَ الأئمَّةِ مَنْ فرَّقَ بينَهما : بأنَّ كلَّ ما وقعَ مِنَ الخوارقِ معجزةً لنبيٍّ لا يقعُ كرامةً لوليٍّ ؛ كإحياءِ الموتىٰ ، وإبراءِ الأكمهِ ، وقلبِ العصا حيَّةً ، وفلْقِ البحرِ أطواداً .

والأستاذُ يُصرِّحُ بمنعِ هٰذا ومنعِ غيرِهِ مِنَ الخوارقِ علىٰ يدِ الأولياءِ ، وإنَّما يُجوِّزُ ما يجري مَجرىٰ إجابةِ الدعوةِ ، ووجودِ ماءٍ في البرِّيَّةِ ، وغيرِ ذلكَ ممَّا يُكرِمُ اللهُ تعالىٰ بهِ عبادَهُ ولا يبلغُ خوارقَ العاداتِ[2] .

(١) انظر « الفروق » (٤/١٣٠٣) .

(٢) قال الإمام القشيري في « رسالته » (ص٦٩٩) : (كان الإمام أبو إسحاق الإسفراييني رحمه الله يقول : المعجزات دلالات صدق الأنبياء ، ودليل النبوة=

وهٰؤلاءِ يزعمونَ أنَّ قولَ النبيِّ : (لا يأتي أحدٌ بمثلِ ما أتيتُ بهِ) يمنعُ مِنْ وقوعِ شيءٍ مِنْ معجزاتِ الأنبياءِ علىٰ أيدي الأولياءِ ؛ لئلا يؤدِّيَ إلىٰ تكذيبِ مَنْ ثبتَ صدقُهُ ، وهٰذا مُندفعٌ ؛ فإنَّ تحدِّيَ النبيِّ مُقيَّدٌ بأنَّهُ لا يظهرُ ما أتىٰ بهِ علىٰ يدِ مَنْ يبغي معارضتَهُ ومناقضتَهُ ، ولا علىٰ يدِ مفترٍ كذَّابٍ ، ويدلُّ علىٰ هٰذا التقييدِ : أنَّ ظهورَ ما أتىٰ بهِ علىٰ يدِ نبيٍّ آخرَ لا يقدحُ في معجزتِهِ اتفاقاً .

ومذهبُ المُحقِّقينَ : جوازُ وقوعِ الخوارقِ كلِّها علىٰ يدِ الوليِّ باختيارِهِ وبغيرِ اختيارِهِ ، وأنَّ الفرقَ بينَها وبينَ المعجزةِ ما قدَّمناهُ أوَّلاً مِنْ دعوى النبوَّةِ وعدمِها ، **والوليُّ إنَّما يظهرُ علىٰ يدِهِ ما يظهرُ مِنَ الكراماتِ ببركةِ متابعتِهِ للرسولِ والاقتداءِ بهِ** ، فهو أحقُّ بالدلالةِ علىٰ صدْقِ المتبوعِ وعاضدٌ لهُ .

وأمَّا الفرقُ بينَ الكرامةِ والسحرِ : فهو أنَّ **الكرامةَ** ظهورُ الخارقِ علىٰ يدِ عبدٍ ظاهرِ الصلاحِ ، بخلافِ **السحرِ** ؛ فإنَّ الخارقَ فيهِ إنَّما يظهرُ علىٰ أيدي الكفرةِ والفُسَّاقِ .

[حدُّ الكرامةِ]

وحدَّ بعضُهمُ الكرامةَ فقالَ : هي عبارةٌ عن ظهورِ خارقٍ للعادةِ علىٰ يدِ عبدٍ ظاهرِ الصلاحِ ليسَ بنبيٍّ في الحالِ ولا في المآلِ .

= لا يوجد مع غير النبي ، كما أن الفعل المحكم لمَّا كان دليلاً للعالِمِ في كونه عالِماً . . لم يوجد ممن لا يكون عالماً) ، وانظر « المواقف » (ص٣٧٠) ، و« شرح الإرشاد » (ص٤٨٤) .

فخـرجَ بقـولِـهِ : (علـىٰ يـدِ عبـدٍ ظـاهـرِ الصـلاحِ) السحـرُ والاستدراجُ ؛ وهو خلْقُ الخارقِ علىٰ يدِ الأشقياءِ ؛ كالدجَّالِ وفرعونَ والجهلـةِ الضـالِّيـنَ المضلِّيـنَ ، وبقـولِـهِ : (ليـسَ بنبـيٍّ) خـرجَـتِ المعجزةُ ، وبقولِهِ : (لا في الحالِ ولا في المآلِ) خرجَ الإرهاصُ ؛ وهو عبارةٌ عنِ العلاماتِ الدالَّةِ علىٰ بعثةِ نبيٍّ قبلَ بعثِهِ ؛ كالنورِ الذي كانَ يظهرُ في جبينِ عبدِ المطَّلبِ[1] ، مأخوذٌ مِنَ الرِّهْصِ بكسرِ الراءِ ؛ وهو أساسُ الحائطِ ، فأُطلِقَ علىٰ هـٰذهِ العلاماتِ الإرهاصُ ؛ لأنَّها تأسيسٌ لقاعدةِ النبوَّةِ .

قولُهُ : (كدعوى الولاية) يعني : على القولِ بجوازِ ادِّعائِها ، وفيهِ خلافٌ[2] .

وبقولِهِ : (مُتحدّىً بهِ قبلَ وقوعِهِ) أي : يقولُ : آيةُ صدقي كذا ، ممَّا وقعَ بدونِ تحدِّيهِ ؛ كالإرهاصِ ونحوِهِ ، أو تحدَّىٰ بهِ لـٰكنْ بعدَ وجودِهِ .

التحدِّي : هو طلبُ المعارضةِ ، وأصلُهُ في الحُدا[3] : أنْ يتبارىٰ

(١) انظر « شرح الزرقاني على المواهب اللدنية » (١/ ١٥٩) .

(٢) والراجح : الجواز ؛ لوقوع ادِّعائها بحديث جريج الراهب عند مسلم (٢٥٥٠)، وهو الصحيح عند العلامة المقترح ، وانظر له « شرح الإرشاد » (ص٤٨٧) .

(٣) ويجوز في (الحُدا) المدُّ والقصر ، ونصَّ في هامش (ب ، ج) على القصر كما وُجد بخط المؤلف .

فيهِ الحاديانِ ، ويُقالُ : تحدَّيْتُ فلاناً ؛ إذا ماريتُهُ ونازعتُهُ الغلبةَ ، وهو هنا عبارةٌ عن قولِ النبيِّ : (آيةُ صدقي كذا) ، وليسَ مِنْ شرطِ التحدِّي أنْ يقولَ : لا يأتي أحدٌ بمثلِها ، بل يكفي أنْ يقولَ : (آيتي : أنْ يفعلَ اللهُ كذا) فيفعلُهُ لهُ، فإجابةُ دعواهُ دليلٌ علىٰ صدقِهِ في مقالتِهِ.

نعم ؛ تعذُّرُ صدورِها مِنْ مثلِهِ إذا كانَ يبغي معارضتَهُ . . لا بدَّ منهُ ، لا لأجلِ التحدِّي ، بل لأجلِ ثبوتِ الاختصاصِ ؛ فإنَّ المعجزةَ لا بدَّ أنْ تكونَ مُختصَّةً بالنبيِّ ، ولهـٰذا شُرِطَ أنْ تكونَ خارقةً للعادةِ واقعةً علىٰ وَفْقِ دعواهُ ؛ فإنَّ المعتادَ وما لا تسبقُهُ الدعوىٰ مِنَ الخوارقِ . . لا اختصاصَ لهُ بهِ ، وإذا كانَ لا بدَّ مِنَ الاختصاصِ فالخارقُ الواقعُ قبلَ الدعوىٰ تتساوىٰ فيهِ الأقوالُ ، وتتكافأُ فيهِ الدعاوي ، وكذا الواقعُ بعدَ دعوى الرسالةِ ، ولـٰكنْ لم يتحدَّ بهِ أصلاً .

ثم المعجزةُ : إنِ ادُّعِيَتْ مُعيَّنَةً فشرطُ المعارِضِ مماثلتُهُ لها ، وإنْ كانَتْ غيرَ مُعيَّنةٍ[1] فقالَ سيفُ الدينِ الآمديُّ : (أكثرُ أصحابِنا اشترطَ المماثلةَ، والذي اختارَهُ القاضي : أنَّ المماثلةَ غيرُ مشترطةٍ ، وهو الحقُّ)[2] .

وإنَّما لم أستغنِ بما قدَّمْتُ مِنِ اشتراطِ كونِ المعجزةِ مقارنةً لدعوى الرسالةِ عن هـٰذا الشرطِ ، وهو التحدِّي بها . . لأنَّها قد تقترنُ بدعوى

---

(١) المعينة : كأن يقول : آية صدقي انشقاق القمر ، فلا يعارضه إلا من يشقُّ القمر ، وغير المعينة : كأن يقول : آية صدقي أن يخرق الله عادته غداً ، دون تعيين خارق ، فيعارض بأي خارق .

(٢) انظر « أبكار الأفكار » (٤/ ٢٠) ، وزاد : (لتبيين المخالفة فيما ادعاه) .

الرسالةِ ولا يَتحدَّىٰ بها ؛ أي : لا يدَّعيها آيةَ صدقِهِ[1] .

[مسألةٌ : في تأخيرِ المعجزةِ عنِ الموتِ]

وهل يجوزُ تأخيرُ المعجزةِ عن موتِهِ ؟ قولانِ للأشعريِّ ، وقالَ بالثاني القاضي أبو بكرٍ الباقلانيُّ ، وهو الظاهرُ ، فإنَّ حفْظَ ما نصَّ عليهِ مِنْ أحكامِ شرعِهِ في حياتِهِ لا باعثَ علىٰ تلقِّيهِ منهُ .

هـٰذهِ المسألةُ إنَّما تُفرَضُ في حقِّ الرسولِ ، ولو كانَ نبيّاً ولم يأمرِ الخلقَ بمتابعتِهِ . . لجازَ ذلكَ[2] .

وأمَّا الرسولُ فإذا وصفَ شرعَهُ وبلَّغَهُ ، وقالَ : (**آيتي** : أنْ يظهرَ بعدَ موتي مِنَ الخوارقِ كذا وكذا) فهل يجوزُ ذلكَ ؟

صرَّحَتِ المعتزلةُ بمنْعِ ذلكَ ، ووافقَهمُ القاضي[3] ، إلا أنَّ مأخذَهُ غيرُ مأخذِ المعتزلةِ ؛ **فالمعتزلةُ بنَوا ذلكَ** على القولِ بالتحسينِ والتقبيحِ ، فقالوا : لو تأخَّرَتْ حُجَّتُهُ إلىٰ بعدِ وفاتِهِ[4] . . لكانَ في حالِ حياتِهِ

---

(١) في هامش (ب) : (بلغت) .

(٢) لأن المعجزة غير لازمة في حقه ؛ لعدم التكليف بتصديقه ومتابعته ، كذا نبَّهَ عليه العلامة المنجور في « حاشيته » (ص٢٢٢) .

(٣) انظر « شرح الإرشاد » (ص٤٧٩) .

(٤) **الصواب**: إسقاط (إلىٰ) ؛ لأن (بعد) لا تخرج عن النصب على الظرفية إلا للجر بـ(مِنْ) . « حامدي » (ص٤٥٠) .

لا يجبُ توقيرُهُ وتعظيمُهُ ، والوفاءُ بحرمتِهِ ورعايةُ حقِّ النبوَّةِ والرسالةِ لهُ ، وذلكَ منْعٌ للخلْقِ مِنَ الرتبِ السنيَّةِ والمقاماتِ العليَّةِ ، وهـٰذا لا يحسنُ ممَّنْ وجبَ عليهِ أنْ يكونَ حكيماً لطيفاً راعياً لصلاحِ البريَّةِ .

وإبطالُ قولِهم بوجهينِ :

أحدُهما : مِنْ جهةِ إبطالِ أصلِ التحسينِ والتقبيحِ ، ومراعاةِ الصلاحِ والأصلحِ ، وقد سبقَ تحقيقُ ذلكَ(١) .

الثاني : علىٰ تقديرِ تسليمِ هـٰذا الأصلِ الفاسدِ لهم قد يُقالُ : لا يمتنعُ أنْ يكونَ صلاحُ بعضِ الخلْقِ في ذلكَ ؛ إذْ قد يعلمُ اللهُ مِنْ طائفةٍ حسدَ الأحياءِ ومنافستَهم ، واستحكامَ هـٰذا الخُلُقِ في قلوبِهم ، ويزولُ عنهم هـٰذا الخُلُقُ بموتِ محسودِهم ، ويتلقَّونَ حينَئذٍ ما يكونُ منهُ بالقَبولِ ، وأكثرُ الكَفَرةِ والفَجَرةِ إنَّما أُتُوا ؛ مِنْ حسدٍ وحبِّ رئاسةٍ وأنفةٍ مِنَ التبعيَّةِ ، فلا يمتنعُ في المعلومِ ـ علىٰ تسليمِ أصلِ التحسينِ والتقبيحِ ـ أنْ يكونَ صلاحُ قومٍ في تأخيرِ المعجزةِ .

وأمَّا القاضي رضيَ اللهُ عنهُ : فقد يحتجُّ بأنَّ الرسالةَ مرجعُها إلىٰ تعلُّقِ الخطابِ بالرسولِ ، وذلكَ ممتنعٌ بعدَ الموتِ ، فكيفَ تكونُ الآيةُ لا تتحقَّقُ إلا في وقتِ امتناعِ ما هي آيةٌ عليهِ ؟!

ورُدَّ : بأنَّهُ تبيَّنَ بعدَ موتِهِ أنَّهُ كانَ مُخاطَباً بتبليغِ ما بلَّغَهُ ، ولا يضرُّ امتناعُ تعلُّقِ الخطابِ عندَ وجودِ الآيةِ ؛ فإنَّها تدلُّ علىٰ ما سبقَ مِنْ دعواهُ ، وقد جوَّزنا تأخيرَ الآيةِ إلىٰ زمنٍ مضروبٍ في حالِ الحياةِ ،

---

(١) تقدم (ص ٥٢٣ ، ٥٣٥) .

فيتَّجهُ أنْ يتأخَّرَ إلىٰ أجلٍ مضروبٍ بعدَ الوفاةِ ، ويتبيَّنُ بذلكَ صدقُهُ في الدعوى السابقةِ .

وربَّما احتجَّ القاضي : بأنَّ القولَ بذلكَ يؤدِّي إلىٰ إبطالِ الكرامةِ ؛ إذْ ما مِنْ كرامةٍ إلا ويجوزُ علىٰ هـٰذا أنْ تكونَ معجزةً لنبيٍّ تأخَّرَتْ بعدَ وفاتِهِ .

وأُجيبَ : بأنَّ غايتَهُ بطلانُ كونِ الكرامةِ دليلاً قطعيّاً علىٰ ولايةِ مَنْ ظهرَتْ علىٰ يديهِ ؛ لتطرُّقِ هـٰذا الاحتمالِ فيها ، ولا ريبَ أنَّا نقولُ بمُوجَبِهِ ؛ فإنَّ دلالةَ الكرامةِ على الولايةِ ليسَتْ قطعيَّةً ولو أَمِنَّا فيها مِنْ هـٰذا الاحتمالِ الذي ذُكِرَ ؛ لاحتمالِ كونِها استدراجاً ، ويكونَ مَنْ ظهرَتْ علىٰ يديهِ مِنْ أهلِ عداوةِ اللهِ تعالىٰ ، وممَّنْ سبقَ القضاءُ بأنَّهُ لا يُختَمُ لهُ بالسعادةِ ، ولهـٰذا كانَ الأوَّلونَ لا يثقونَ بها ، بل لا يزدادونَ معَها إلا خوفاً .

واحتُجَّ أيضاً للقاضي : بما أشرنا إليهِ في أصلِ العقيدةِ مِنْ أنَّ تأخيرَ ما يدلُّ على الرسالةِ إلى الوفاةِ قد تضيعُ معَهُ فائدةُ البعثةِ ؛ وهي العلمُ بأحكامِ اللهِ تعالىٰ ؛ لعدمِ وجودِ الباعثِ لهم عادةً علىٰ حفْظِ ذلكَ عنهُ ، وهو مردودٌ ؛ لأنَّ قصاراهُ استبعادُ وجودِ الحفْظِ منهم لشرعِهِ ، فلا يصلحُ أنْ يكونَ دليلاً علىٰ عدمِ الجوازِ ، علىٰ أنَّهُ يمكنُ تدوينُهُ علىٰ وجْهٍ يتأتَّىٰ حفظُهُ بعدَ موتِهِ .

هـٰذا إنْ قلنا بأنَّ تكليفَ ما لا يُطاقُ غيرُ سائغٍ ، وأمَّا إنْ سوَّغناهُ فالأمرُ في ذلكَ واضحٌ[1] ، وباللهِ التوفيقُ .

---

(١) فحينَئذٍ : يُتصوَّر التكليفُ بتصديقه من غير إبراز معجزة .

وبقولِهِ : (غيرُ مُكذِّبٍ) ممَّا إذا قالَ : آيةُ صدقي : أنْ يُنطِقَ اللهُ تعالىٰ يدي ، فنطقَتْ بتكذيبِهِ ، وفي تكذيبِ الميتِ المتحدَّىٰ بإحيائِهِ قولانِ للقاضي وإمامِ الحرمينِ ، واختارَ أيضاً بعضُ المتأخِّرينَ عدمَ القدحِ في تكذيبِ اليدِ وشبهِها ؛ لعدمِ التحدِّي بتصديقِها .

مذهبُ القاضي في تكذيبِ الميتِ الذي تُحُدِّيَ بإحيائِهِ : أنَّهُ قادحٌ ، لـٰكنْ بشرطِ ألا تطولَ مُدَّتُهُ في عودِهِ إلى الحياةِ ، بل يموتُ عَقيبَ تكذيبِهِ[1] .

ومذهبُ الإمامِ : أنَّ ذلكَ غيرُ قادحٍ مطلقاً ، وحُجَّتُهُ : أنَّ التحدِّيَ وقعَ بالإحياءِ ، وقد حصلَ ، وهـٰذا حيٌّ كفرَ ، والفرقُ عندَهُ بينَ تكذيبِ الميتِ وتكذيبِ اليدِ والجمادِ ونحوِهما : أنَّ نفسَ النطقِ في اليدِ والجمادِ مُكذِّبٌ ، وهو نفسُ الآيةِ ، والنطقُ في إحياءِ الميتِ هو المكذِّبُ ، وليسَ هو المدَّعىٰ آيةً ، فافترقا مِنْ جهةِ أنَّ المكذِّبَ هو المدَّعىٰ آيةَ الصدقِ في إحدى الصورتينِ ، وليسَ المكذِّبُ في الأخرىٰ هو المدَّعىٰ آيةً[2] .

ورأىٰ بعضُ المتأخِّرينَ ـ وهو ابنُ دهاقٍ في « شرحِ الإرشادِ »[3] ـ

---

(1) انظر « شرح الإرشاد » (ص٤٨١) .

(2) انظر « شرح الإرشاد » (ص٤٨٢) .

(3) انظر « نكت الإرشاد » (٤/ ق ٧٧ـ٧٨) .

أنَّ تكذيبَ اليدِ ونحوِها لا يقدحُ أيضاً ؛ لما أشرنا إليهِ في الأصلِ مِنْ أنَّ التحدِّيَ إنَّما وقعَ فيهِ أيضاً بمجرَّدِ النطقِ ، وقد وقعَ ، والتصديقُ لم يقعِ التحدِّي بهِ حتىٰ يضرَّ تخلُّفُهُ .

قالَ المُقترَحُ : (والتحقيقُ في هٰذهِ المسألةِ مبنيٌّ على البحثِ في وجْهِ دلالةِ المعجزةِ ، وأنَّها لا تدلُّ دلالةَ أدلَّةِ العقولِ ، وإنَّما هي مرتبطةٌ عندَ اجتماعِ شرائطِها بالصدقِ ضرورةً .

فإذا تمهَّدَ ذلكَ قلنا في المسألةِ : ليراجعِ العاقلُ نفسَهُ أنَّ ما يجدُهُ مِنْ نزولِ هٰذا الفعلِ مِنَ اللهِ منزلةَ قولِهِ لمدَّعي النبوَّةِ : « صدقْتَ » هل يجدُهُ ضرورةً عندَ كونِ الآيةِ الخارقةِ مُكذِّبةً أم لا ؟ فإذا لم يجدْهُ علمَ أنَّ المعجزةَ المستعقِبةَ العلمَ الضروريَّ لم تحصلْ ، وهٰذا مأخذُ الكلامِ)[1] .

[وجهُ دلالةِ المعجزةِ]

وهل دَلالةُ المعجزةِ علىٰ صدْقِ الرسولِ دَلالةٌ عقليَّةٌ ، أو وضعيَّةٌ ، أو عاديَّةٌ بحسَبِ القرائنِ ؟ أقوالٌ .

أمَّا على الأوَّلينِ فيستحيلُ صدورُها علىٰ يدِ الكاذبِ ؛ لما يلزمُ على الأوَّلِ مِنْ نقضِ الدليلِ العقليِّ ، وعلى الثاني مِنَ الخُلْفِ في خبرِهِ جلَّ وعلا ؛ إذْ تصديقُ الكاذبِ كذبٌ ،

---

(١) انظر « شرح الإرشاد » (ص٤٨٢) .

والكذبُ عليهِ جلَّ وعلا محالٌ ؛ لأنَّ خبرَهُ علىٰ وَفْقِ علمِهِ ، فيكونُ صدقاً ، فلوِ انتفىٰ لانتفى العلمُ ملزومُهُ[1] ، وهو محالٌ ؛ لما عرفْتَ مِنْ وجوبِهِ .

فإنْ قلتَ: قد وجدنا العالِمَ منا بالشيءِ يخبرُ عنهُ بالكذبِ .

قلنا : كلامُنا في الخبرِ النفسيِّ ، لا في الألفاظِ ؛ لاستحالةِ اتصافِ البارئِ تعالىٰ بها ، والعالِمُ منَّا بالشيءِ يستحيلُ أنْ يخبرَ الجزءُ مِنْ قلبِهِ الذي قامَ بهِ العلمُ بخبرٍ كذبٍ علىٰ غيرِ وَفْقِ علمِهِ ، **غايتُهُ** : أنْ يجدَ في نفسِهِ تقديرَ الكذبِ ، لا الكذبَ .

وأيضاً : لوِ اتَّصفَ البارئُ تعالىٰ بالكذبِ ولا تكونُ صفتُهُ إلا قديمةً . . لاستحالَ اتصافُهُ بالصدقِ معَ صحَّةِ اتصافِهِ بهِ ؛ لأجلِ وجوبِ العلمِ لهُ تعالىٰ[2] ، ففيهِ استحالةُ ما علمنا صحَّتَهُ .

اعلمْ: أنَّ دَلالةَ المعجزةِ لا يصحُّ أنْ تكونَ مِنْ جملةِ الأدلَّةِ السمعيَّةِ؛ إذْ يستحيلُ أنْ تثبتَ صحَّةُ الأدلَّةِ السمعيَّةِ قبلَ ثبوتِ دلالةِ المعجزةِ .

---

(١) كتب في هامش (ب) : (هو عطف بيان لـ « العلمُ ») ، أو بدل ، وعلى الوجهين نصَّ العكاري في « حاشيته » (ق ٣٨٥) ، وفي (أ) : (بلزومه) .

(٢) قوله : (لأجل وجوب العلم له تعالىٰ) زيادة من (د ، هـ) .

ثم اختلفَ الأئمَّةُ بعدَ ذلكَ في وجْهِ دلالتِها على ثلاثةِ أقوالٍ :

الأوَّلُ : أنَّ دلالتَها عقليَّةٌ : وإليهِ ميلُ الأستاذِ .

قالوا : لأنَّ خلْقَ اللهِ تعالىٰ لهـٰذا الخارقِ علىٰ وَفْقِ دعواهُ وتحدِّيهِ معَ العجْزِ عن معارضتِهِ ، وتخصيصَهُ بذلكَ . . يدلُّ علىٰ إرادةِ اللهِ تعالىٰ لتصديقِهِ ، كما يدلُّ اختصاصُ الفعلِ بالوقتِ المعيَّنِ والمحلِّ المعيَّنِ علىٰ إرادتِهِ تعالىٰ لذلكَ بالضرورةِ .

وبالجملةِ : فقد جعلوا التصديقَ في هـٰذا القولِ صفةً للخارقِ الواقعِ على الوجْهِ المخصوصِ ، معَ جوازِ أنْ يعرىٰ ذلكَ الخارقُ عن صفةِ التصديقِ بانعدامِ شرطٍ مِنْ شروطِ المعجزةِ ، فصارَتْ صفةُ التصديقِ للخارقِ الحادثِ كسائرِ صفاتِ الأفعالِ الحادثةِ ، وقد علمْتَ أنَّ اتِّصافَ الحادثِ بصفةٍ بدلاً عن نقيضِها الجائزِ يدلُّ عقلاً علىٰ إرادةِ الفاعلِ ؛ وهو البارئُ تعالىٰ لذلكَ ؛ لما تقرَّرَ أنَّ الطبيعةَ والعلَّةَ لا تُخصِّصانِ جائزاً بالوقوعِ بدلاً عن جائزٍ يساويهِ .

واعتُرِضَ علىٰ هـٰذا القولِ[1] : بأنَّ التصديقَ عندَنا خبرٌ عنِ الصدقِ ، وخبرُ اللهِ تعالىٰ أزليٌّ لا يصحُّ أنْ يكونَ حادثاً ولا صفةً لحادثٍ ، فلا يصحُّ أنْ تتعلَّقَ بهِ الإرادةُ ؛ لأنَّها كالقدرةِ لا تتعلَّقُ إلا بالممكنِ .

وقد يُجابُ : بأنَّ التصديقَ الذي تعلَّقَتْ بهِ الإرادةُ هو التصديقُ

---

(١) هـٰذا هو الاعتراض الذي وعد به الشارح في مبحث الوحدانية . « حامدي » (ص٤٥٨) ، وانظر ما تقدم (ص ٤٢٨) وما بعدها .

بهـٰذا الخارقِ ؛ أي : خلقُهُ لهُ دالاً علىٰ خبرِهِ تعالىٰ بصدْقِ رسلِهِ ، فيكونُ خبرُهُ تعالى الدالُّ علىٰ صدْقِ رسلِهِ مدلولاً لهـٰذا التصديقِ الحادثِ الذي هو مُتعلَّقٌ لإرادتِهِ جلَّ وعزَّ .

أو يُجابُ : بأنَّ الكلامَ فيهِ حذفُ مضافٍ ؛ أي : الخارقُ بالشروطِ المذكورةِ يدلُّ علىٰ إرادةِ اللهِ تعالىٰ صدْقَ التصديقِ ؛ أي : صدقَ الرسلِ الناشئَ عن تصديقِهِ تعالىٰ لهم بذلكَ الخارقِ ، واللهُ تعالىٰ أعلمُ .

وقد قرَّرَ إمامُ الحرمينِ : أنَّ المعجزةَ لا تدلُّ دلالةَ الأدلَّةِ العقليَّةِ مِنْ حيثُ يُتصوَّرُ وجودُ الخارقِ بدونِ دلالةِ النبوَّةِ ، والدليلُ العقليُّ لا يصحُّ أنْ يُوجَدَ عريّاً عن دلالتِهِ[1] .

قالَ المُقترَحُ : (وهـٰذهِ مغالطةٌ ؛ فإنَّ الدليلَ ليسَ مُجرَّدَ وجودِ الخارقِ[2] ، وإنَّما الدلالةُ مِنْ حيثُ إجابةُ دعوى المتحدِّي بالخارقِ ، فمُجرَّدُ الخارقِ لا يدلُّ إذاً ، فلم يكنْ هـٰذا نقضاً علىٰ مَنْ أجراها مُجرى الأدلَّةِ العقليَّةِ)[3] .

الثاني : أنَّ دلالتَها وضعيةٌ : كدلالةِ الألفاظِ بالوضْعِ علىٰ معانيها .

قالوا : إلا أنَّ المواضعةَ قد تُعرَفُ بصريحٍ يدلُّ على التواضعِ[4] ،

---

(١) انظر « الإرشاد » (ص٣٢٤) .

(٢) في نسخة العلامة الحامدي زيادة هنا : (بدون دلالة النبوة) وقال : أي : بدون الدلالة علىٰ لازم النبوة ؛ وهو الصدق . « حامدي » (ص٤٥٩) .

(٣) انظر « شرح الإرشاد » (ص٥٠٠) .

(٤) المواضعة : المجاعلة والموافقة . « عكاري » (ق ٣٨٨) ، ويبيِّنُ المتكلمون=

كما لو قالَ شخصٌ لشخصٍ : (إنْ فعلتُ كذا فاعلمْ بذلكَ قصدي في طلبِكَ) ، ففعلَ ما واضعَهُ عليهِ ، فإنَّ مَنْ وقعَتْ معَهُ المواضعةُ يفهمُ طلبَهُ علىٰ حسَبِ ما واضعَهُ عليهِ .

وقد تُعرَف المواضعةُ بصريحٍ مِنْ أحدِ المتواضعينِ ، وفعلٍ مِنَ الثاني مِنْ غيرِ أنْ يسمعَ كلامَهُ ، فإذا قالَ شخصٌ في مَحْفِلٍ بمجلسِ ملكٍ وقد تأزَّرَ مجلسُهُ بجمعٍ[1] : أنا رسولُ الملكِ إليكم ، وآيتي أنَّهُ يخرقُ عادتَهُ ، وهو بمرأىً مِنَ الملكِ ومسمعٍ ، ثم قالَ : أيُّها الملكُ ؛ إنْ كنتُ صادقاً فاخرقْ عادتَكَ وقُمْ واقعدْ ، فأجابَهُ إلى القيامِ . . كانَ ذلكَ كالتصريحِ بالمواضعةِ علىٰ أنَّ خرْقَ عادتِهِ بقيامِهِ يدلُّ علىٰ إرسالِهِ .

وظاهرُ كلامِ المقترَحِ وكثيرٍ : أنَّ هـٰذينِ الرأيينِ يرجعانِ إلىٰ قولٍ واحدٍ ؛ وهو أنَّ الدلالةَ عقليَّةٌ ، وإنَّما اختلفا في تقريرِ كونِها عقليَّةً ، والأمرُ في هـٰذا قريبٌ[2] .

الثالثُ : أنَّ دلالتَها عاديَّةٌ : كدَلالةِ قرائنِ الأحوالِ علىٰ خَجَلِ الخَجِلِ ووَجَلِ الوَجِلِ وخوفِ الخائفِ .

= رجوع دلالة المعجزة بالمواضعة لصفة الكلام ، فلذا يذكرون معها استحالة الكذب على الله تعالىٰ ، فحكم الفعل في المواضعة حكم الكلام الصريح .

(١) أي : تقوَّىٰ ؛ لكونه امتلأ به ، والواو للحال ، وهو قيد فيما قبله ، أتىٰ به لإفادة أن المجلس قد امتلأ بالناس . « حامدي » (ص٤٦٠) .

(٢) انظر « الإرشاد » (ص٥٠٠ـ ٥٠١) .

قالوا : فإنَّ خلْقَ اللهِ تعالىٰ لهـٰذا الخارقِ علىٰ هـٰذا الوجْهِ المفروضِ يدلُّ علىٰ صدْقِهِ بالضرورةِ عادةً .

فعلى الرأيينِ الأوَّلينِ : يستحيلُ عقلاً صدورُ المعجزاتِ علىٰ أيدي الكاذبينَ :

أمَّا على الأوَّلِ : فلما يلزمُ مِنْ نقْضِ الدليلِ العقليِّ ؛ بأنْ يُوجَدَ ولا يُوجَدَ مدلولُهُ ، فيصيرُ ذلكَ الدليلُ شبهةً ، ويصيرُ العلمُ الذي استلزمَهُ جهلاً مُركَّباً ؛ وذلكَ قلْبٌ للحقائقِ ، ولا خفاءَ باستحالتِهِ .

وأمَّا على الثاني ـ وهو المواضعةُ ـ : فلما يلزمُ مِنَ الخُلْفِ في خبرِهِ تعالىٰ ؛ لأنَّ حكْمَ المواضعةِ في الفعلِ حكمُ الكلامِ الصريحِ[1] .

ثم لمَّا كانَ هـٰذا يتوقَّفُ علىٰ معرفةِ استحالةِ الكذبِ على اللهِ تعالىٰ . . **ذكروا** في بيانِ استحالتِهِ عليهِ **أوجهاً** أشرنا إلىٰ بعضِها في أصلِ العقيدةِ :

أحدُها : للأستاذِ والإمامِ ، قالا : كلُّ عالمٍ في نفسِهِ حديثٌ يطابقُ معلومَهُ ، وهـٰذا هو عينُ الخبرِ الصدقِ ، واللهُ جلَّ وعلا عالمٌ بالأشياءِ كلِّها علىٰ ما هي عليهِ ، فيكونُ كلامُهُ علىٰ وَفْقِ ذلكَ ، فاستحالَ عليهِ الكذبُ ؛ وهو الخبرُ عنِ الشيءِ بخلافِ ما هو عليهِ ؛ لأنَّهُ لا يكونُ في حقِّهِ إلا عن جهلِ ما هو عليهِ ذلكَ الشيءُ ، وذلكَ في حقِّ مَنْ عمَّ علمُهُ ما لا يتناهىٰ . . محالٌ .

---

(١) انظر « شرح الإرشاد » (ص٥٠١) .

واعتُرِضَ علىٰ هٰذهِ الحُجَّةِ : بما أشرنا إليهِ في الأصلِ ؛ وهو أنْ قيلَ : قد وجدنا العالِمَ منَّا بشيءٍ قد يخبرُ عنهُ بالكذبِ ، ولم يلزمْ مِنْ كذبِهِ جهلُهُ ، فليسَ العلمُ بشيءٍ إذاً ملزوماً للصدقِ ، ولا الكذبُ ملزوماً للجهلِ .

أُجيبَ عنهُ : بمنعِ أنَّ العالمَ بالشيءِ يُخبِرُ المحلُّ الذي قامَ بهِ العلمُ منهُ بالكذبِ ، والكذبُ الذي يُوجَدُ للعالمِ منَّا إنَّما هو في خبرِ لسانِهِ اللفظيِّ ، **أمَّا كلامُهُ النفسيُّ فلا يكونُ أبداً إلا علىٰ وَفْقِ عَقْدِهِ** ، وغايةُ ما يجدُ في نفسِهِ : تقديرُ إخبارٍ ووسوسةٌ بالكذبِ ، لا الخبرُ بالكذبِ ، والإلٰهُ جلَّ وعلا يستحيلُ عليهِ التركيبُ حتىٰ يقومَ العلمُ والصدقُ بمحلٍّ والكذبُ بمحلٍّ آخرَ ، ويستحيلُ عليه الوَسواسُ والتقاديرُ الحادثةُ .

الثاني مِنْ أدلَّةِ استحالةِ الكذبِ عليهِ تعالىٰ : أنَّ كلَّ مُخبَرٍ تجرَّدَ النظرُ إليهِ فإنَّهُ يصحُّ مِنَ العالمِ بهِ أنْ يخبرَ بهِ علىٰ وَفْقِ علمِهِ ، فلو صحَّ الكذبُ عليهِ تعالىٰ لوجبَ ؛ إذْ لا يتَّصفُ بجائزٍ[١] ، وذلكَ يمنعُ أنْ يتَّصفَ بضدِّهِ الذي هو الصدقُ ، وفيهِ منعٌ لما عُلِمَتْ صحَّتُهُ ، وهو محالٌ .

الثالثُ : قد ثبتَ اتِّصافُهُ تعالىٰ بالكلامِ ، والصدقُ صفةُ كمالٍ ضدُّها نقصٌ ، والنقصُ على اللهِ تعالىٰ محالٌ ، فوجبَ كونُهُ صادقاً .

---

(١) يعني : في ذاته ولا صفاته سبحانه ، وإنما في أفعاله .

وأمَّـا إنْ قلنـا : إنَّ دلالـةَ المعجـزةِ عـاديَّـةٌ بحسَـبِ القرائنِ . . فحيثُ حصلَ العلمُ الضروريُّ عنها بصدْقِ الآتي بها فإنَّهُ يستحيلُ أنْ يكونَ كاذباً ، وإلا انقلبَ العلمُ الضروريُّ جهلاً ، ولم يُجْرِ سبحانَهُ وتعالىٰ عادتَهُ مِنْ أوَّلِ الدنيا إلى الآنَ إلا بعدمِ تمكينِ الكاذبِ مِنَ المعجزاتِ ، وإذا خيَّلَ بسحرٍ ونحوِهِ أظهرَ اللهُ فضيحتَهُ عن قُرْبٍ ، فللّٰهِ الحمدُ علىٰ معاملتِهِ في ذلكَ ونحوِهِ بمحْضِ الفضلِ والكرمِ .

ويجوزُ أنْ تظهرَ المعجزةُ علىٰ يدِ الكاذبِ لوِ انخرقَتِ العادةُ ، ولا يحصلُ حينَئذٍ بها علْمُ صدقِهِ ، وإلا كانَ الجهلُ علماً ، وتجويزُ خرْقِ العادةِ عندَ حصولِ العلمِ بالصدْقِ في حقِّ المحقِّ لا يقدحُ في العلمِ ؛ إذْ لا يلزمُ مِنْ جوازِ الشيءِ وقوعُهُ ، ألا ترىٰ أنَّا نُجوِّزُ استمرارَ عدمِ العالَمِ معَ علمِنا ضرورةً بوجودِهِ ؛ إذْ معنى الجوازِ : أنَّهُ لو قُدِّرَ واقعاً لم يلزمْ منهُ محالٌ لذاتِهِ ؛ لأنَّهُ محتملُ الوقوعِ .

هـٰذا الكلامُ في غايةِ الوضوحِ ، **وحاصلُهُ** : أنَّهُ يجوزُ على القولِ بأنَّ دلالةَ المعجزةِ عاديةٌ أنْ تظهرَ المعجزةُ علىٰ أيدي الكاذبينَ ، ولا يكونُ العلمُ حينَئذٍ حاصلاً بنبوَّتهم ، وإلا انقلبَ العلمُ جهلاً ، إلا أنَّهُ سبحانَهُ تفضَّلَ بعدمِ خرْقِ العادةِ في هـٰذا الأمرِ ، فلم يُظهِرِ المعجزةَ

قطُّ علىٰ يدِ كاذبٍ ، بل عادتُهُ سبحانَهُ أنْ يفضحَ كلَّ مَنْ أرادَ أنْ يَبرُزَ بمنصبِ النبوَّةِ وليسَ مِنْ أهلِها .

هـٰذا فيما عُلِمَ بالاستقراءِ مِنْ عادتِهِ تعالىٰ فيما مضىٰ ، وأمَّا في المستقبلِ فقد كفانا اللهُ هـٰذهِ المؤنةَ بحصولِ العلمِ القطعيِّ بأنَّ نبيَّنا محمداً صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ خاتمُ النبيِّينَ ، فكلُّ مَنِ ادَّعىٰ بعدَهُ منصبَ النبوَّةِ فليسَ إلا الإسلامُ أو السيفُ ، ولا يُلتفَتُ إلىٰ قولِهِ ، ولا إلى الخارقِ الذي يظهرُ علىٰ يدِهِ[1] .

وقد ألزمَ المعتزلةُ الأصحابَ جوازَ صدورِ المعجزةِ علىٰ أيدي الكاذبينَ مِنْ جهةٍ أخرىٰ ؛ وهي أنْ قالوا : مِنْ مذهبِكم أنَّ اللهَ سبحانَهُ يُضِلُّ مَنْ يشاءُ ، ولا يتعيَّنُ في حقِّهِ مراعاةُ صلاحٍ ولا أصلحَ ، فما الذي يؤمنُـكم مِنْ خلْقِ خوارقِ العاداتِ علىٰ وَفْقِ دعوى المدَّعينَ للنبوَّاتِ ، ويكونَ المرادُ مِنْ ذلكَ إظهارَ الضلالاتِ ؟

فأمَّا القائلونَ بالرأيينِ الأولينِ في وجْهِ دلالةِ المعجزةِ فأجابوا علىٰ مقتضى الوجهين :

أمَّا على الأوَّلِ[2] **فقالوا** : نعم ، يجوزُ للبارئِ تعالى الإضلالُ لـٰكنْ لا بالمعجزةِ ؛ **لاستحالةِ ذلكَ معَها** ، كما يجوزُ خلْقُ السوادِ في محلٍّ مُعيَّنٍ لـٰكنْ لا معَ وجودِ البياضِ ، والمعيَّةُ في النقيضينِ محالٌ ،

---

(١) كالخوارق التي تظهر علىٰ أيدي الدجاجلة آخرَ الزمان ، فهي محضُ ابتلاء لتمحيص الإيمان بختْمِ النبوة ، هـٰذا إن وقع منهم ادِّعاءُ النبوة ، أما كذبهم بادِّعاء الإلهية فهو أظهرُ وأبين .

(٢) وهو كون دلالة المعجزة عقلية، وقد بيَّنَ قبلُ أن الثاني ـ المواضعة ـ راجع له أيضاً.

والإضلالُ بالدليلِ : قلْبُ الدليلِ شبهةً ، والعلمِ الحاصلِ عنهُ جهلاً ، وذلكَ محالٌ .

وأمَّا على الثاني ـ وهو أنَّ الدليلَ مِنْ جهةِ المواضعةِ ـ **فقالوا** : يجوزُ أنْ يُضِلَّ لا بالخلْقِ في القولِ ، وإذا كانَتِ المعجزةُ تتنزَّلُ منزلةَ التصريحِ بكلامٍ ناصٍّ على التصديقِ ، **ولا يصحُّ الإضلالُ بهِ ؛ لاستحالةِ الخلْفِ في خبرِهِ تعالىٰ** . . فكذا لا يصحُّ الإضلالُ بما يدلُّ على التصديقِ وإنْ كانَ بحكمِ المواضعةِ .

وأمَّا على الرأيِ الثالثِ ـ وهو أنَّ دلالةَ المعجزةِ عاديةٌ ـ : فأمرُ الجوابِ أيضاً سهلٌ ؛ وهو أنَّ آيةَ صدْقِ النبيِّ حصولُ العلمِ لنا عن تلكَ المعجزةِ ، فإذا حصلَ انتفىٰ معَهُ احتمالُ عدمِ الصدقِ ؛ لأنَّ العلمَ لا يحتملُ النقيضَ بوجْهٍ مِنَ الوجوهِ ، وإلا انقلبَ جهلاً ، **وتجويزُنا عقلاً كذبَ المحقِّ الذي تيقَّنَّا صدقَهُ لا يقدحُ في العلمِ بصدقِهِ** ؛ لأنَّ معنىٰ جوازِ الكذبِ في حقِّهِ : أنَّهُ لو وقعَ بدلاً عنِ الصدْقِ الواقعِ في حقِّهِ لم يلزمْ منهُ محالٌ ، لا أنَّ معناهُ احتمالُ وقوعِ الكذبِ في حقِّهِ ، وكثيراً ما نعلمُ وقوعَ أشياءَ علماً ضروريّاً معَ تجويزِنا عقلاً نقيضَ ذلكَ الواقعِ ؛ وذلكَ كعلمِنا بوجودِنا ؛ فإنَّهُ لا يستريبُ فيهِ عاقلٌ ، وإنْ كنَّا نُجوِّزُ عدمَنا ؛ بمعنىٰ : لوِ استمرَّ عدمُنا ولم نُوجَدْ أصلاً . . لم يلزمْ منهُ محالٌ ، لا بمعنىٰ : أنَّ عدمَنا محتملُ الحصولِ لنا حالَ علمِنا بوجودِنا .

قولُهُ : (**في حقِّ المحقِّ**) الأَولىٰ : تعلُّقُهُ بـ (خرْقِ العادةِ) أي : تجويزُنا عقلاً خرْقَ العادةِ في حقِّ المحقِّ ؛ بمعنىٰ : لو كانَ الواقعُ في

حقِّهِ الكذبَ بدلاً عنِ الصدقِ الذي علمنا وقوعَهُ في حقِّهِ لَمَا لزمَ منهُ محالٌ . . لا يقدحُ في علمِنا بصدقِهِ[1] .

[الكلامُ في عصمةِ الأنبياءِ عليهمُ الصلاةُ والسلامُ]

وإذا عُلِمَ صدْقُ الرسلِ بدلالةِ المعجزةِ وجبَ تصديقُهم في كلِّ ما أتَوا بهِ عنِ اللهِ تعالىٰ .

ويستحيلُ منهمُ الكذبُ عقلاً ، والمعاصي شرعاً ؛ لأنَّنا مأمورونَ بالاقتداءِ بهم ، فلو جازَتْ عليهمُ المعصيةُ لـكُنَّا مأمورينَ بها ، ﴿ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ﴾ [الأعراف : ٢٨] ، وبهـٰذا تعرفُ عدمَ وقوعِ المكروهِ منهم أيضاً ، بل والمباحِ على الوجْهِ الذي يقعُ مِنْ غيرِهم ، وباللهِ تعالى التوفيقُ .

الكلامُ في عصمةِ الأنبياءِ عليهمُ الصلاةُ والسلامُ في موضعينِ :
أحدُهما : قبلَ النبوَّةِ ، والثاني : بعدَها .

أمَّا حكمُهم قبلَ النبوَّةِ : فالذي ذهبَ إليهِ أكثرُ الأشاعرةِ وطائفةٌ كثيرةٌ مِنَ المعتزلةِ : إلىٰ أنَّهُ لا يمتنعُ عقلاً على الأنبياءِ عليهمُ الصلاةُ والسلامُ قبلَ البعثةِ معصيةٌ ، كبيرةً كانَتْ أو صغيرةً .

وذهبَ بعضُ أصحابِنا : إلىٰ أنَّهُ يمتنعُ ذلكَ ، وهو مختارُ القاضي

---

(١) قوله : (لا يقدح . . .) في محل رفع خبر عن قوله : (تجويزنا) . « حامدي » (ص٤٦٦) .

عياضٍ ، علىٰ أنَّهُ قالَ : (تصوُّرُ المسألةِ كالممتنعِ ؛ فإنَّ المعاصيَ إنَّما تكونُ بعدَ تقريرِ الشرعِ)[1] ؛ إذْ لا يُعلَمُ كونُ الفعلِ معصيةً إلا مِنَ الشرعِ .

وقالَ بعضُ أصحابِنا : الامتناعُ بالسمعِ ؛ إذْ لا مجالَ للعقـلِ ، لـٰكـنْ دلَّ السمعُ بعدَ ورودِ الشرعِ علىٰ أنَّهم كانوا معصومينَ قبلَ البعثةِ .

وذهبَ الروافضُ : إلى امتناعِ ذلكَ كلِّهِ عليهم عقلاً ، ووافقَهم أكثرُ المعتزلةِ في امتناعِ وقوعِ الكبائرِ منهم عقلاً قبلَ البعثةِ ، ومعتمدُ الفريقينِ : التقبيحُ العقليُّ ؛ لأنَّ صدورَ المعصيةِ منهم ممَّا يُحقِّرُهم في النفوسِ ويُنفِّرُ الطباعَ عنِ اتِّباعِهم ، وهو خلافُ ما اقتضَتِ الحكمةُ مِنْ بعثةِ الرُّسُلِ ، فيكونُ قبيحاً عقلاً ، وقد سبقَ الكلامُ علىٰ فسادِ أصلِ التحسينِ والتقبيحِ العقليينِ .

وأمَّا بعدَ النبوَّةِ : فالإجماعُ علىٰ عصمتِهم مِنْ تعمُّدِ الكذبِ في الأحكامِ ؛ لأنَّ المعجزةَ دلَّتْ علىٰ صدقِهم فيما يُبلِّغونَهُ عنِ اللهِ تعالىٰ ، فلو جازَ تعمُّدُ الكذبِ عليهم لبطلَتْ دلالةُ المعجزةِ على الصدقِ .

---

(١) انظر « الشفا » (ص٦٧٣) ، قال العلامة المنجور في « حاشيته » (ص٢٢٣) : (انظر هـٰذا ؛ فإنما يتم لو كان الكلام في أول رسول فقط ، كيف والكلام في حكم الأنبياء قبل البعثة ؟! وتصور المسألة حينئذ لا امتناع فيه ؛ إذ قد يكون النبي قبل البعثة مكلفاً بشريعة من قبله ، كما نقول في هارون قبل أن يتنبأ. . .) إلىٰ أن قال : (والعجب كيف ذهب هـٰذا عن القاضي ! ولعلنا نحن لم نفهم) .

وأمَّا جوازُ صدورِ الكذبِ منهم في الأحكامِ غلطاً أو نسياناً : فمنعَهُ الأستاذُ وطائفةٌ كبيرةٌ مِنْ أصحابِنا ؛ لما فيهِ مِنْ مناقضةِ دَلالةِ المعجزةِ القاطعةِ ، وجوَّزَهُ القاضي وقالَ : إنَّ المعجزةَ إنَّما دلَّتْ علىٰ صدقِهم فيما يصدرُ عنهم قصداً واعتقاداً ، قالَ القاضي عياضٌ : (لا خلافَ في امتناعِهِ سهواً أو غلطاً ، لـٰكنْ عندَ الأستاذِ بدليلِ المعجزةِ القائمةِ مَقامَ قولِ اللهِ تعالىٰ : صدقَ عبدي ، وعندَ القاضي بدليلِ الشرعِ)[1] .

وأمَّا غيرُ المذكورِ مِنَ المعاصي القوليَّةِ والفعليَّةِ : فالإجماعُ علىٰ عصمتِهم مِنْ تعمُّدِ الكبائرِ وصغائرِ الخسَّةِ ، خلافاً لبعضِ الخوارجِ .

وأمَّا إتيانُ ذلكَ نسياناً أو غلطاً : فقالَ الآمديُّ : (اتفقَ الكلُّ علىٰ جوازِهِ سوى الروافضِ) ![2]

وهـٰذا الذي ذكرَ لا يصحُّ ، بلِ اتفقوا على امتناعِهِ ؛ فقالَ القاضي والمحقِّقونَ : بدليلِ السمعِ[3] ، وقالَ الأستاذُ وطائفةٌ كبيرةٌ منَّا ومِنَ المعتزلةِ : وبدليلِ العقلِ أيضاً .

وأمَّا الصغائرُ التي لا خسَّة فيها : فجوَّزَها عمداً وسهواً الأكثرونَ ، وبهِ قالَ أبو جعفرٍ الطبريُّ مِنْ أصحابِنا ، ومنعَتْهُ طائفةٌ مِنَ المحقِّقينَ مِنَ الفقهاءِ والمتكلِّمينَ عمداً أو سهواً ، قالوا : لاختلافِ الناسِ في

(١) انظر « الشفا » (ص٦٤٢) .
(٢) انظر « أبكار الأفكار » (٤/ ١٤٥) .
(٣) وهو هنا الإجماع .

الصغائرِ ، ولأنَّ جماعةً ذهبوا إلىٰ أنَّ كلَّ ما عُصِيَ اللهُ بهِ فهو كبيرةٌ ، ولأنَّ اللهَ تعالىٰ أمرَ باتِّباعِهم ، وأفعالُهم يجبُ الاقتداءُ بها عندَ أكثرِ المالكيَّةِ وبعضِ الشافعيَّةِ والحنفيَّةِ ، فلو جازَتْ منهمُ المعصيةُ لـكُنَّا مأمورينَ باتِّباعِهم فيها .

قلتُ : وبهـٰذا تعرفُ عدمَ جوازِ وقوعِ المكروهِ منهم ؛ فالحقُّ أنَّ أفعالَهم دائرةٌ بينَ الوجوبِ والندبِ والإباحةِ ، **وليسَ وقوعُ المباحِ منهم كوقوعِهِ مِنْ غيرِهم ؛** وهو أنْ يقعَ بحسَبِ مقتضى الشهوةِ ، بل لعظيمِ معرفتِهم باللهِ تعالىٰ وخوفِهم منهُ ، واطلاعِهم علىٰ ما لم يطلعْ عليهِ غيرُهم . **لا يصدرُ منهمُ المباحُ إلا علىٰ وجْهٍ يصيرُ في حقِّهم طاعةً وقُربةً ؛** كقصدِهم تشريعَهُ ، أوِ التقوِّيَ بهِ علىٰ طاعةِ اللهِ تعالىٰ ، ونحوَ ذلكَ ممَّا يليقُ بمقاماتِهمُ الرفيعةِ ، وإذا كانَ أهلُ المراقبةِ مِنْ أولياءِ اللهِ تعالىٰ بلغوا في الخوفِ منهُ تعالىٰ ورسوخِ المعرفةِ ما منعَهم أنْ تصدرَ منهم حركةٌ أو سكونٌ في غيرِ رضاهُ تعالىٰ . . فكيفَ بأنبيائِهِ تعالىٰ ورسلِهِ صلواتُ اللهِ وسلامُهُ علىٰ جميعِهم ؟![1] .

* * *

---

(١) في هامش (ب) : (بلغت) .

فصلٌ

في بيان إثبات الرّسالة لسيّدنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم

ونبيُّنا ومولانا محمدٌ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ قد عُلِمَ ضرورةً ادِّعاؤُهُ الرسالةَ، وتحدَّىٰ بمعجزاتٍ لا يُحاطُ بها[1] .

نظمُ الدليلِ في إثباتِ نبوَّةِ نبيِّنا ومولانا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ أنْ يُقالَ : نبيُّنا ومولانا محمدٌ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ادَّعى الرسالةَ ، وظهرَ الخارقُ علىٰ وَفْقِ دعواهُ معَ العجزِ عن معارضتِهِ ، وكلُّ مَنِ ادَّعى الرسالةَ وظهرَ الخارقُ علىٰ وَفْقِ دعواهُ معَ العجزِ عن معارضتِهِ. . فهو رسولُ اللهِ تعالىٰ ؛ ينتجُ : أنَّ نبيَّنا ومولانا محمداً صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ رسولُ اللهِ جلَّ وعزَّ .

أمَّا الصغرىٰ : فهي معلومةٌ بالتواترِ الذي ينقلُهُ الموافقُ والمخالفُ ، والتواترُ يفيدُ العلمَ ضرورةً علىٰ ما تقرَّرَ في أصولِ الفقهِ ، وأمَّا دليلُ الكبرىٰ : فقد تقدَّمَ في وجْهِ دلالةِ المعجزةِ .

واعلمْ : أنَّ مِنَ المنكرينَ لنبوَّةِ نبيِّنا ومولانا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : اليهودَ ، وهم فرقتانِ :

---

(١) انظر عبارته في « شرح العقيدة الوسطىٰ » (ص ٤٨٣) ، فقد أوصلها إلىٰ عشرة آلاف .

فرقةٌ امتنعَتْ مِنْ تصديقِهِ : لما تضمَّنَتْهُ شريعتُهُ مِنْ نسْخِ بعضِ أحكامِ شريعةِ موسىٰ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، وزعموا أنَّ النسخَ محالٌ ، وتمسَّكوا في إحالتِهِ علىٰ أنَّ النسْخَ يستلزمُ البَداءَ ، وبعضُهم تمسَّكَ في إحالتِهِ على النقلِ؛ فقالوا : إنَّ موسىٰ عليهِ الصلاةُ والسلامُ نصَّ علىٰ أنَّ شريعتَهُ لا تُنسَخُ ، وأنَّهُ قالَ : تمسَّكوا بالسبتِ أبداً[1] .

الفرقةُ الثانيةُ : تُعرَفُ بالعيسويَّةِ ، قالوا : محمدٌ عليهِ الصلاةُ والسلامُ رسولٌ ، لـٰكنْ إلى العربِ خاصَّةً .

والردُّ علىٰ مَنْ أحالَ النسخَ للبَداءِ أنْ يُقالَ : ما تعني بالبَداءِ ؟ إنْ عنيتَ أنَّ اللهَ تعالىٰ ظهرَ لهُ مِنَ الحكمةِ ما كانَ خافياً عليْهِ عندَ شرْعِ الحكمِ الأوَّلِ ولذلكَ نسخَهُ . . فلا نُسلِّمُ لزومَ ذلكَ في النسخِ ؛ فإنَّهُ لوِ استلزمَ تصرُّفُهُ في أفعالِ عبادِهِ ؛ بمنْعِ[2] ما أطلقَهُ في وقتٍ ، وإطلاقِ ما منعَهُ في وقتٍ البَداءَ . . لاستلزمَهُ تصرُّفُهُ فيهم بأفعالِهِ ؛ مِنْ نقلِهم مِنَ الصحَّةِ إلى المرضِ ، ومِنَ المرضِ إلى الصحَّةِ ، ومِنَ الغنىٰ إلى الفقرِ ، ومِنَ الفقرِ إلى الغنىٰ ، ومِنَ الحياةِ إلى الموتِ ، وإذا لم يدلَّ الثاني فلا يدلُّ الأوَّلُ ، كيفَ ومِنَ المعلومِ أنَّهُ لا يمتنعُ في الحكمةِ أنْ يأمرَ الحكيمُ مريضاً باستعمالِ الدواءِ في وقتٍ ، ثم ينهاهُ عنهُ في وقتٍ آخرَ لعلمِهِ بصلاحِهِ في الحالينِ ؟! فمِنَ الحكمةِ نهيُهم عنِ القتالِ في

---

(١) انظر « سفر الخروج » (٣١/١٦) ، وفيه : (فيحفظ بنو إسرائيل السبت في أجيالهم عهداً أبدياً) .

(٢) الباء للتصوير ؛ أي : التصرف المصور بمنع . . . إلىٰ آخره . « حامدي » (ص٤٧٠) .

أوَّلِ الإسلام لقلَّتِهم ، وإيجابُهُ عليهم عندَ كثرتِهم ؛ إذْ قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة : ٣٦] ، هـٰذا إذا تنزَّلْنا إلى القولِ باعتبارِ الصلاحِ والأصلحِ ، وإلا فمُعتقَدُنا أنَّ اللهَ تعالىٰ يفعلُ ما يشاءُ ، ويحكمُ ما يريدُ ، ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء : ٢٣] .

ثم نقولُ لليهودِ : وقوعُ الخارقِ علىٰ وَفْقِ دعوى المتحدِّي معَ العجزِ عن معارضتهِ مَنْ تُحدِّيَ عليهِ لا يخلو[1] : إمَّا أنْ يدلَّ علىٰ صدْقِ مُدَّعي الرسالةِ أو لا ، فإنْ لم يدلَّ لزمَ ألا تقومَ دلالةٌ علىٰ صدْقِ موسىٰ عليهِ السلامُ علىٰ زعمِكم ، وإنْ دلَّ وجبَ تصديقُ محمَّدٍ وعيسىٰ عليهما السلامُ .

وأمَّا النسخُ : فهو لازمٌ في شرعِهم أيضاً ؛ إذْ قد ثبتَ مِنْ نصِّ التوراةِ أنَّ اللهَ تعالىٰ قد قالَ لنوحٍ حينَ خرجَ مِنَ السفينةِ : (إنِّي جاعلٌ كلَّ دابَّةٍ مأكلاً لكَ ولذريَّتِكَ ، وأطلقتُ ذلكَ لكم كسائرِ العشبِ ، ما خلا الدمَ)[2] ، وقد حُرِّمَ بعدَ ذلكَ في التوراةِ أشياءُ كثيرةٌ ، وفي التوراةِ : أنَّ مِنْ شريعةِ آدمَ عليهِ السلامُ جوازَ نكاحِ الأختِ ، وقد حُرِّموا ذلكَ .

---

(١) في (ب ، د) : (معارضة) بدل (معارضته) ، قال العلامة المنجور في « حاشيته » (ص٢٢٤) : (مَنْ : فاعل بـ « معارضته » ، وهو مصدر مضاف ، وذلك الضمير المفعول يعود على المتحدِّي) .

(٢) انظر « سفر التكوين » (٩/٣ـ ٤) ، وفيه : (كل دابة حية تكون لكم طعاماً كالعشب الأخضر ، دفعت إليكم الجميع * غير أن لحماً بحياتِهِ دمِهِ لا تأكلوه) .

وقد كانَ مِنْ شرعِ يعقوبَ عليهِ السلامُ الجمعُ بينَ الأختينِ ، وقد حُرِّموهُ .

وقد كانَ العملُ في السبتِ قبلَ شريعةِ موسىٰ عليهِ السلامُ مباحاً ، ثم حرَّمَهُ موسىٰ عليهِ السلامُ ، ولم يكنِ الختانُ واجباً لذوي الولادةِ ، وقد أوجبوهُ .

وأمَّا دعوىٰ أنَّ موسىٰ عليهِ السلامُ نصَّ علىٰ أنَّ شريعتَهُ لا تُنسَخُ . . فهـٰذا ممَّا لقَّنَهُ لهمُ ابنُ الرَّاوَنديِّ[1] ، وقد كانَ يُعلِّمَ الفِرَقَ الشُّبَهَ طلباً للدنيا ، ولا يخفىٰ كذبُ هـٰذا النقلِ ؛ إذْ لو كانَ حقّاً لَمَا ظهرَتِ المعجزةُ علىٰ يدِ عيسىٰ عليهِ السلامُ ، ولا علىٰ يدِ نبيِّنا ومولانا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، كما لم تظهرْ ولا تظهرُ علىٰ يدِ أحدٍ بعدَ نبيِّنا صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ؛ إذْ قالَ : « لَا نَبِيَّ بَعْدِي »[2] .

وأيضاً : لو كانَ ذلكَ النقلُ حقّاً لكانَ أَولى الأزمنةِ بذكرِهِ والاحتجاجِ بهِ الزمانُ الذي دعاهُم بهِ نبيُّنا صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ إلى الإسلامِ ، وقد بالغوا حينَئذٍ في إخفاءِ نورِهِ جهدَهم حتىٰ غيَّرُوا صفتَهُ في كتبِهم وفي غيرِها ، ولم يحتجَّ أحدٌ منهم بذلكَ معَ شدَّةِ حرصِهم عليهِ وتوفُّرِ الدواعي علىٰ نقلِهِ لو كانَ موجوداً حقّاً .

وأمَّا العيسويَّةُ : فإذا سلَّموا صدقَهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ . . لزمَهم

---

(١) كان من الزنادقة ، خلافاً لبعضهم القائل : إنه من أولياء الله ؛ كالفناري في « حاشية المطول » . « حامدي » (ص٤٧١) .

(٢) رواه البخاري (٣٤٥٥) ، ومسلم (١٨٤٢) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

تصديقُهُ في جميعِ ما أخبرَ بهِ ، وقد أخبرَ أنَّهُ رسولٌ إلى الكافَّةِ ، وأنَّهُ مبعوثٌ إلى الأحمرِ والأسودِ ؛ فإقرارُهم بنبوَّتِهِ ، ثم تكذيبُهُ في أنَّهُ رسولٌ لجميعِ أهلِ الأرضِ . . لا يخفىٰ تناقضُهُ لكلِّ عاقلٍ .

[معجزةُ القرآنِ الكريمِ]

وأفضلُها القرآنُ العظيمُ الذي لم تزلْ تقرعُ أسماعَ البلغاءِ بتضليلِ كلِّ دينٍ غيرِ الإسلامِ آياتُهُ ، وتُحرِّكُ بطلبِ المعارضةِ علىٰ سبيلِ التعجيزِ حميَّةَ اللُّسْنِ المتوقِّدي الفطنةِ ، الأقوياءِ العارضةِ نظماً ونثراً ، الخائضينَ في كلِّ فنٍّ مِنْ فنونِ البلاغةِ طولاً وعرضاً ؛ بحيثُ لا تُفْلِتُ مِنْ معارضتِهم أمنعُ كلمةٍ وإنْ لم يُعرَّضْ فيها بعجزِهم ، فكيفَ وهم يسمعونَ في تعجيزِهم صريحَ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ ﴾ [هود : ١٣] ، ثم تنزَّلَ معَهم فقالَ : ﴿ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ [البقرة : ٢٣] ، ثم صرَّحَ بعجزِ الجميعِ ؛ جنِّهم وإنسِهم ، مفترقينَ أو مجتمعينَ ، فقالَ : ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء : ٨٨] . ومعَ ذلكَ لم تتحرَّكْ أَنَفَتُهم وهمُ المجبولونَ عليها ؟! ومِنْ عادتِهم أنَّهم لا يتمالكونَ معَها ضبطَ أنفسِهم عندَ ورودِ أدنىٰ

عارضٍ يقدحُ في مناصبِهم وإنْ كانَ في ذلكَ حتفُ أنفسِهم ، فكيفَ بما هو مِنْ نوعِ البلاغةِ التي هي كلامُهم وتَدِبُّ فيهم دبيباً ، حتىٰ إنَّهم بها في كلِّ وادٍ يهيمونَ ؟!

لٰكنَّ القومَ أخرسَهم أنَّهم أحسُّوا أنَّ الأمرَ إلٰهيٌّ لا تمكنُ مقاومتُهُ ؛ إمَّا لأنَّهُ ليسَ في طوقِهم وهو الأصحُّ ، أو للصَّرْفةِ ، وهما قولانِ .

ومَنْ لم يستحْيِ منهم ، وانْتَدَبَ لمقاومةِ هٰذا الأمرِ الإلٰهيِّ ؛ كمُسَيْلِمَةَ . . افْتَضَحَ ، وأتىٰ بمَخرَقةٍ يُتضاحَكُ منها إلىٰ قيامِ الساعةِ .

ولو أنَّهم نُقِلَ إليهمُ القرآنُ نقلَ غيرِهِ مِنَ الكلامِ نقلَ آحادٍ . . لَأمكنَ الاعتذارُ عنهم بعدمِ الوصولِ ، كلَّا بلِ امتلأَتْ بحَمَلَتِهِ وصُحُفِهِ وإشادةِ أمرِهِ الأرضُ كلُّها ؛ سهلُها وجبلُها ، بدْوُها وحضرُها ، برُّها وبحرُها ، مؤمنُها وكافرُها ، جِنُّها وإنسُها ، وتطاولَتْ أزمنتُهُ علىٰ تلكَ الصفةِ قريباً مِنْ تسعِ مئةِ سنةٍ ، أفيستريبُ عاقلٌ بعدَ هٰذا في كونِهِ مِنْ عندِ اللهِ جلَّ وعلا صدَّقَ بهِ نبيَّهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ؟!

هٰذا معَ ما فيهِ مِنَ الإخبارِ قبلَ الوقوعِ بالغيوبِ المطابقةِ ، ومحاسنِ علومِ الشريعةِ المشتملةِ علىٰ ما لا يَقدِرُ البشرُ علىٰ ضبطِهِ ؛ مِنَ المصالحِ الدنيويَّةِ والأخرويَّةِ ،

وتحريرِ الأدلَّةِ ، والردِّ على المخالفينَ بالبراهينِ القطعيَّةِ ، وسردِ قصصِ الماضينَ ، وتزكيةِ النفسِ بمواعظَ يغرقُ في أدنىٰ بحارِها جميعُ وعْظِ الواعظينَ .

هٰذا كلُّهُ علىٰ يدِ نبيٍّ أُمِّيٍّ لم يلحظْ قطُّ كتاباً ، ولا حصلَتْ لهُ مخالطةٌ لذي علمٍ ما يمكنُ بها تحصيلُ أدنىٰ شيءٍ مِنْ ذلكَ ، عُلِمَ ذلكَ كلُّهُ بالضرورةِ ، ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ [العنكبوت : ٤٨] .

اعلمْ : أنَّ لنبيِّنا ومولانا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ آياتٍ ومعجزاتٍ كثيرةً ، لا حصرَ لها ، **والفرقُ بينَ الآيةِ والمعجزةِ** : أنَّ **الآيةَ** تدلُّ علىٰ صحَّةِ ما جاءَ بهِ وإنْ لم يتحدَّ بها ، **والمعجزةَ** مشروطةٌ معَ ذلكَ بالتحدِّي .

ومعجزتُهُ العظمى التي تحدَّىٰ بها على الكافَّةِ : القرآنُ(١) ، وقدِ اجتمعَ المسلمونَ قاطبةً علىٰ أنَّهُ مُعجِزٌ .

واختلفوا في تعيينِ الوجْهِ المُعجِزِ الذي تحدَّىٰ بهِ منهُ وإنِ اشتملَ علىٰ وجوهٍ مِنَ الإعجازِ :

فقالَ بعضُ المعتزلةِ : إعجازُهُ أسلوبُهُ ونظمُهُ الخاصُّ فقطْ .

وقالَ قومٌ : إعجازُهُ فصاحتُهُ وجزالتُهُ فقطْ .

---

(١) لأن الغالب على القوم الذين نشأ فيهم عليه الصلاة والسلام . . هو الفصاحةُ والبلاغة ، كذا نبَّهَ عليه العلامة المنجور في « حاشيته » (ص٢٢٤) .

وقالَ إمامُ الحرمينِ والقاضي : إعجازُهُ بالمجموعِ[1] .

وقالَ قومٌ : إعجازُهُ بالصَّرفِ عن معارضتِهِ وإنْ كانَ في مقدورِهم ، وهو قولٌ لأبي الحسنِ الأشعريِّ ، وهو قولُ النظَّامِ مِنَ المعتزلةِ[2] ، قالَ النظَّامُ : كانَتِ العربُ تَقدِرُ على النطقِ بمثلِهِ قبلَ مبعثِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ ، فلمَّا بُعِثَ سُلِبوا هـٰذهِ القدرةَ .

وقالَ قومٌ : إعجازُهُ في جملتِهِ ، عدمِ مناقضتِهِ في آياتِهِ ، وتصديقِ بعضِها بعضاً[3] .

وقالَ قومٌ : إعجازُهُ إنباؤُهُ عنِ المغيَّباتِ فيما مضىٰ وفيما هو آتٍ .

وقالَ قومٌ : إعجازُهُ موافقتُهُ لقضايا العقولِ .

---

(١) انظر الأقوال في « شرح المقاصد » (٢/ ١٨٤) ، وقال : (**معنى الأول** : أن نظم القرآن وتركيبه يخالف المعتاد من أساليب كلام العرب ؛ إذ لم يعهد فيه كون المقاطع علىٰ مثل : يعلمون ، ويفعلون ، والمطالع علىٰ مثل : يا أيها الناس ، ويا أيها المزمل ، والحاقة ما الحاقة ، وعم يتساءلون ، وأمثال ذلك ، **ومعنى الثاني** : أن نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الجد الخارج عن طوق البشر) ، ثم بيَّن أن النظم في ترتُّب الكلمات وضمها لبعضها ، والفصاحة في جمعها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات .

(٢) من ظاهر عبارته : أن لأبي الحسن الأشعري قولاً غيره ، وأن هـٰذا هو المرجوح ، وأنه ليس للنظام إلا هـٰذا القول . « عكاري » (ق ٤٠٥) .

(٣) قوله : (**عدم مناقضته**) بالجرِّ . بدل من (جملته) أي : إن إعجازه كائن من جهة عدم تناقض آياته ؛ فإن الكلام الطويل شأنه التناقض ، وتكذيبُ بعضه لبعض . « حامدي » (ص٤٧٥) ، وإلىٰ هـٰذا الوجه في القراءة ذهب العلامة العكاري المراكشي ، وفي نسخة العلامة المنجور ضبطت كلمتا (عدم ، تصديق) بالضمة ، ولا يخفىٰ وجهه .

وقالَ بعضُ المُحدِّثينَ : إعجازُهُ أنَّهُ قديمٌ .

وقالَ قومٌ : إعجازُهُ أنَّهُ عبارةٌ عنِ الكلامِ القديمِ[١] .

وأحسنُ هٰذهِ الأقوالِ : القولُ الذي اختارَهُ القاضي وإمامُ الحرمينِ ؛ فإنَّهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ تحدَّىٰ بسورةٍ مِنَ القرآنِ ، وهي مشتملةٌ على الأمرينِ معاً ؛ الجزالةِ والأسلوبِ الخاصِّ ، وإنَّما يتحقَّقُ الإتيانُ بمثلِها عندَ الإتيانِ بالمشتملِ على الوجهينِ معاً ، فإنَّ الشاعرَ المُفْلِقَ إذا سردَ قصيدةً بليغةً ، ودعا إلى المعارضةِ بمثلِها ، فعُورِضَ بخُطبةٍ بليغةٍ أو نثرٍ مرسلٍ بالغٍ أقصى الفصاحةِ . . لم يكنِ الآتي بذلكَ معارضاً لها ، ولو أتىٰ شاعرٌ بمثلِ وزنِ شعرِهِ عارياً عن فصاحتِهِ وجزالتِهِ . . لم يكنْ معارضاً لهُ[٢] ، وهو نظيرُ معارضةِ مُسَيْلِمَةَ الكذَّابِ لهُ بتُرَّهَاتِهِ التي يُتضاحَكُ منها .

وأمَّا مَنْ ذهبَ إلىٰ أنَّ إعجازَهُ بالصَّرْفةِ : فقد سبقَ التنبيهُ علىٰ ضَعفِهِ ؛ فإنَّهُ لو كانَ لَنُقِلَ شيءٌ عنهم مِنْ ذلكَ فيما مضىٰ ، ولو نُقِلَ لوُجِدَ ؛ فإنَّهُ ممَّا تتوفَّرُ الدواعي علىٰ نقلِهِ ، **وأيضاً** : فلو كانَ إعجازُهُ بالصَّرْفةِ لكانَ كونُهُ في أدنىٰ مراتبِ الفصاحةِ أنسبَ ؛ لظهورِ إعجازِهِ ، كيف ولا خلافَ أنَّهُ في أعلىٰ مراتبِ البلاغةِ ؟!

---

(١) انظر هٰذه الأقوال كلها في « شرح معالم أصول الدين » (ص٥٠١) .

(٢) في (ب) : (لم يكن الآتي بذلك معارضاً له) وذلك لفقد الفصاحة والجزالة ، وفي الخطيب والناثر لفقد الأسلوب ، وسينظِّر لساقط الفصاحة مع ادِّعاء الأسلوب بكلام مسيلمة .

وأمَّا مَنْ قالَ : **إعجازُهُ في جملتِهِ ؛ بعدمِ التناقضِ فيهِ علىٰ طولِهِ ، وتصديقِ بعضِهِ بعضاً** : فلا ننكرُ أنَّ ما ذكرَهُ مِنْ أعظمِ دليلٍ علىٰ أنَّهُ مِنْ لدنْ حكيمٍ عليمٍ ، ولذا وصفَهُ تعالىٰ بأنَّهُ : ﴿ لَا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ﴾ [فصلت : ٤٢] ، إلا أنَّ التحدِّيَ لم يقعْ بذلكَ .

وأمَّا مَنْ قالَ : **إعجازُهُ إنباؤُهُ عنِ المُغيَّباتِ** : فلا يُنكَرُ أيضاً اشتمالُهُ علىٰ ذلكَ ، وأنَّهُ مِنْ أصدقِ الآياتِ ، إلا أنَّهُ لم يقعِ التحدِّي بهِ ؛ إذْ لا تحقُّقَ لهُ في كلِّ سورةٍ ، والتحدِّي وقعَ بمطلقِ سورةٍ وإنْ لم تشتملْ على المغيَّباتِ .

وأمَّا مَنْ قالَ : **إعجازُهُ بموافقتِهِ لقضايا العقولِ** : فلا ننكرُ أيضاً أنَّ ذلكَ وصفُهُ ، لـٰكنَّ التحدِّيَ لم يقعْ بذلكَ .

وأمَّا مَنْ قالَ : **إعجازُهُ لأنَّهُ قديمٌ** : فلا يصحُّ ؛ لأنَّهُ إنْ أرادَ بالقديمِ ما دلَّ عليهِ . . فقد سبقَ أنَّ مِنْ شرطِ المعجزةِ أنْ تكونَ فعلاً للهِ تعالىٰ ، وإنْ أرادَ العباراتِ الدالَّةَ . . فلا يخفىٰ أنَّها حادثةٌ .

وأمَّا مَنْ قالَ : **إعجازُهُ أنَّهُ عبارةٌ عنِ الكلامِ القديمِ** : فلا يصحُّ أيضاً ؛ فإنَّهُ لا يمتنعُ أنْ يُعبَّرَ عنِ الكلامِ القديمِ بلفظٍ غيرِ مُعجِزٍ[1] .

وإذا تقرَّرَ أنَّ المعجزَ على المختارِ المتحدَّىٰ بهِ البلاغةُ[2] ، وأنَّ التحدِّيَ قدِ استقرَّ بالإتيانِ بسورةٍ . . فقد قالَ بعضُ الأصحابِ : هـٰذهِ

---

(١) كالكتب السابقة له ، فلا إعجاز فيها معَ كونها مُعبِّرة ودالة على الكلام القديم .

(٢) قوله : (**البلاغة**) خبر أن ، والمناسب لما سبق أن يقول بدل (البلاغة) : نظمه الخاص وفصاحته . « حامدي » (ص٤٧٧) .

السورةُ هي المشتملةُ علىٰ آيِ التعجيزِ[1] ، وهـٰذا ضعيفٌ ، لأنَّ لفظَ (سورةٍ) فيها مُنكَّرٌ مطلقٌ[2] ، فلا يُقيَّدُ بمثلِها قدراً .

وقالَ الجمهورُ مِنْ أصحابِنا : يكفي أقصرُ سورةٍ ؛ كـ (العصرِ) و(الكوثرِ) .

والذي ارتضاهُ القاضي في كتابِ « النقضِ » وارتضاهُ أبو إسحاقَ : أنَّ الإعجازَ إنَّما يتعلَّقُ بقدْرٍ ما مِنَ الكلامِ ؛ بحيثُ يتبيَّنُ فيهِ تفاضلُ ذوي البلاغةِ ، وهـٰذا لا يتبيَّنُ إلا فيما طالَ مِنَ السُّوَرِ بعضَ الطولِ ، قالَ : وهـٰذا لا يُضبَطُ بحروفٍ وكَلِمٍ ، وإنَّما يُصارُ في مثلِهِ إلى المتعارفِ مِنْ أهلِ الخبرةِ والدرايةِ بالبلاغةِ والنظمِ[3] .

[اعتراضُ بعضِ أهلِ الزيغِ علىٰ معجزةِ القرآنِ]

وقدِ اعترضَ بعضُ أهلِ الزيغِ والضلالِ علىٰ معجزةِ القرآنِ ، فقالوا[4] : إنَّكم زعمتُم أنَّ وجْهَ إعجازِهِ فصاحتُهُ وجزالتُهُ ، ونظمُهُ

---

(١) قال العلامة المنجور في « حاشيته » (ص٢٢٥) : (أي : هي قدر السورة المشتملة علىٰ آي التعجيز ؛ كسورة « يونس » وسورة « هود » وسورة « الإسراء » ، ويدل علىٰ ما قررنا قولُ المؤلف بعدُ : فلا يقيد بمثلها قدراً) ، وانظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٥٠٢) .

(٢) أي : فيصدق بأي سورة كانت طويلة أو قصيرة . « حامدي » (ص٤٧٧) .

(٣) انظر « أبكار الأفكار » (٤/ ١٣١)، و« شرح معالم أصول الدين » (ص٥٠٢).

(٤) **حاصل الاعتراض** : قد اضطربتم في المعجز من القرآن بعد أن اتفقتم علىٰ أنه معجز ، وكل قول يقتضي بطلان غيره من الأقوال ، فإذا اعتبرنا جملة أقوالكم تنتفي معجزة القرآن . « عكاري » (ق ٤٠٧) .

وبلاغتُهُ ، ثم اختلفتُمُ اختلافاً كثيراً على ما نقلتُموهُ مِنْ تفاصيلِ الأقوالِ في ذلكَ ، فإنَّ مَنْ يزعمُ أنَّ ذلكَ هو النظمُ فقطْ فقد أنكرَ كونَ الفصاحةِ والجزالةِ فيهِ مُعجِزاً ، وبالعكسِ ، ومَنْ زعمَ أنَّهُ الصَّرْفُ فقد أنكرَ الوجهينِ جميعاً، ومَنْ قالَ بغيرِ الصَّرْفِ فقد أنكرَ كونَ الصَّرْفِ مُعجِزاً، وحقُّ المعجزةِ أنْ تكونَ ظاهرةً للكلِّ بحيثُ لا يُستَرابُ فيها ألبتةَ .

والجوابُ[1] : أنَّ عجْزَ الخلْقِ عن معارضتِهِ بسورةٍ مِنْ مثلِهِ معلومٌ ظاهرٌ لا يُستَرابُ فيهِ ألبتةَ ، ولم يختلفْ فيهِ أحدٌ ، وبهـٰذا يُعرَفُ كونُهُ معجزةً ، **والاختلافُ بعدَ ذلكَ في وجْهِ إعجازِهِ لا يقتضي الخلافَ في كونِهِ معجزةً ولا في عدمِ ظهورِ ذلكَ** ، وإنَّما هو خلافٌ في تحقيقِ الوجْهِ الذي جاءَ منهُ الإعجازُ ، وقد بيَّنَّا في أصلِ العقيدةِ عجْزَ البلغاءِ عن معارضتِهِ بياناً شافياً لا يحتاجُ إلىٰ شرحٍ .

قولُهُ : (**الأقوياءِ العارضةِ**) هي القوَّةُ والقدرةُ على الكلامِ .

قولُهُ : (**وأتىٰ بمَخرقةٍ**)[2] أي : مَضْحَكَةٍ وحمْقٍ ؛ لدلالتِها علىٰ خُرْقِهِ ، وهـٰذا كقولِهِ عندَما سمعَ بسورةِ (الفيلِ) : (الفيلُ ، ما الفيلُ ، وما أدراكَ ما الفيلُ ، لهُ ذنبٌ وثيلٌ ، وخُرطومٌ طويلٌ ، وإنَّ ذلكَ في خلْقِ ربِّنا لقليلٌ)[3] ، والواوُ في قولِهِ : (وثيلٌ) للعطفِ ،

---

(١) **حاصله** : أنهم لم يختلفوا في كونه معجزاً ، بل اختلفوا في وجه إعجازه فقط ، وانظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٥٠٣) .

(٢) **مخرقة** : بفتح الراء ، مصدر خرق بكسرها . « عكاري » (ق ٤٠٧) ، وهي كلمة مولدة .

(٣) انظر « أبكار الأفكار » (٤/ ١٣٢) .

والثيلُ : الذكرُ[1] ، وحُكِيَ عنهُ ما هو أسخفُ مِنْ هـٰذا ، ممَّا هو معروفٌ مشهورٌ[2] .

تنبيه

[علىٰ بيانِ معنى الفصاحةِ ، والجزالةِ ، والنظمِ ، والبلاغةِ]

قالَ ابنُ التِّلِمْسانيِّ : (**الفصاحةُ** : عبارةٌ عن دلالةِ اللفظِ على المعنىٰ بشرطِ إيضاحِ الغرضِ منهُ ، **والجزالةُ** : عبارةٌ عن دلالتِهِ علىٰ معناهُ بشرطِ قلَّةِ حروفِهِ وتناسبِ مخارجِها ، **والنظمُ** : عبارةٌ عنِ الأسلوبِ الخاصِّ في ترتيبِ الأقوالِ بعضِها معَ بعضٍ ، ثم الحسْنُ فيهِ بحسَبِ تناسبِ الكلماتِ في مواردِها ، وذلكَ أنواعٌ وأصنافٌ ، ومجموعُ الجزالةِ والنظمِ هو **البلاغةُ**)[3] .

قلتُ : المشهورُ بينَ البيانيينَ : أنَّ **الفصاحةَ تُوصَفُ بها الكلمةُ والكلامُ والمتكلِّمُ** :

فمعناها في الكلمةِ : أنْ تكونَ خالصةً مِنْ **تنافرِ الحروفِ** ؛ احترازاً مِنْ نحوِ قولِهِ : [من الطويل]

غَدَائِرُهُ مُسْتَشْزَرَاتٍ إِلَى ٱلْعُلَا . . . .[4]

---

(١) انظر « تاج العروس » (ث ي ل) .
(٢) كقوله عندما سمع سورة (الكوثر) : (إنا أعطيناك العقعق ، فصلِّ لربك وازعق ، إن شانئك هو الأبلق) . « حامدي » (ص٤٧٨) .
(٣) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٤٩٧) ، وتبع في هـٰذه الحدود العلامةَ الشهرستاني في « نهاية الأقدام » (ص٤٥٥) ، ولم يمشِ علىٰ طريقة البيانيين .
(٤) صدر بيت من معلقة امرئ القيس ، وانظر « ديوانه » (ص٤٣) ، =

والمحكَّمُ في ذلكَ الذوقُ السليمُ .

ومِنَ **الغرابةِ** ؛ احترازاً مِنْ قولِهِ : ما لكم تكأْكَأْتُم عليَّ تكأْكُؤَكُم علىٰ ذي جِنَّةٍ ؟! افرنقعوا عنِّي[1] .

ومِنْ **ضَعفِ القياسِ** ؛ احترازاً مِنْ قولِهِ : [من الرجز]

ٱلْحَمْدُ للهِ ٱلْعَلِيِّ ٱلأَجْلَلِ[2]

إذْ قياسُهُ : (الأجلِّ) بالإدغامِ .

وبعضُهم يزيدُ : وأنْ تكونَ **غيرَ مكروهةٍ في السمعِ** ؛ احترازاً مِنْ نحوِ قولِهِ : [من المتقارب]

. . . . كَرِيمُ ٱلْجِرِشَّىٰ شَرِيفُ ٱلنَّسَبْ[3]

= **والاستشزار** : الارتفاع والرفع ؛ فعلى الأولىٰ يكون قوله : (مستشزِرات) بكسر الزاي ، وعلى الثاني بفتحها ، وانظر « الإيضاح » (١/ ٢٣) .

(١) **التكأكؤُ** : التجمُّع ، **وذو الجِنَّة** : مَنْ مسَّته الجِنُّ ، كأنه المصروع ، **وافرنقعوا** : انكشفوا وتنحَّوا ، وصاحب القول : عيسى بن عمر النحوي ، قيل : إنه سقط عن حماره ، فاجتمع عليه الناس ، فقال ذلك ، كذا في « الصحاح » (ك أ ك أ) ، وفي « عيون الأخبار » (٢/ ١٧٩) : أن قائله أبو علقمة النحوي ، هاجت به مِرَّة فسقط ، ووثب عليه قوم يعصرون إبهامه ويؤذِّنون في أُذنه ، فقال ذلك ، فقال رجل منهم ، دعوه ؛ فإن شيطانه هندي ؛ أما تسمعونه يتكلم بالهندية ؟!

(٢) مطلع أرجوزة لأبي نجم العجلي ، وانظر « معاهد التنصيص » (١/ ٨١) .

(٣) عجز بيت للمتنبي ضمن قصيدة يمدح بها سيف الدولة ، وانظر « ديوانه » (ص٤٣٨) ، **والجِرِشَّىٰ** : النفس ، وهـٰذا اللفظ مما يكرهه السمع وينبو عنه اللسان .

وأمَّـا معناها في الكلامِ : فأنْ تكونَ كلماتُهُ فصيحةً علىٰ ما سبقَ ، لا تنافرَ بينَها ؛ احترازاً مِنْ نحوِ قولِهِ : [من الرجز]

وَقَبْـرُ حَـرْبٍ بِمَكَـانٍ قَفْـرٍ وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ[1]

سالماً مِنْ ضَعفِ التأليفِ ؛ احترازاً مِنْ نحوِ : ضربَ غلامُهُ زيداً[2] ، **ومِنَ التعقيدِ المعنويِّ** ؛ احترازاً مِنْ نحوِ قولِهِ : [من الطويل]

وَمَا مِثْلُهُ فِي ٱلنَّاسِ إلا مُمَلَّكاً أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهْ[3]

وأمَّا معناها في المُتكلِّمِ : فهو أنْ تكونَ لهُ مَلَكَةٌ يَقتدِرُ بها على التعبيرِ بالفصيحِ عمَّا يقصدُهُ مِنْ كلمةٍ أو كلامٍ .

وأمَّا البلاغةُ : فلا يُوصَفُ بها إلا الكلامُ والمتكلِّمُ .

أمَّا معناها في الكلامِ : فهو أنْ يكون فصيحاً ، جارياً علىٰ ما يقتضيهِ الحالُ ؛ أي : السببُ الذي وردَ الكلامُ لأجلِهِ ؛ كالكلامِ الواردِ لدفْعِ إنكارِ مُنكِرٍ ؛ فإنَّهُ يناسبُهُ أنْ يُؤكَّدَ بحسَبِ مراتبِ الإنكارِ ، والواردُ لإفادةِ خالي الذهنِ مِنَ الحُكْمِ يناسبُهُ أنْ يُلقىٰ إليهِ الكلامُ غيرَ مُؤكَّدٍ ، والواردُ لإفادةِ مَنْ هو مُشعرٌ بالحكمِ شاكٌّ فيهِ يُستحسَنُ أنْ يُؤكَّدَ

---

(١) بيت مفرد ، أورده الجاحظ في « البيان والتبيين » (١/ ٦٥) دون نسبة ، وقد يرفعون كلمة (قفر) علىٰ أنها نعت مقطوع ، فتكون مرفوعة على الخبرية لمبتدأ محذوف ، ويتأكد هـٰذا إن كان من رجز الجنِّ كما قيل فيه ، لا من القصيد من بحر الرجز .

(٢) لرجوع الضمير إلى المفعول المتأخر لفظاً ، وانظر « الإيضاح » (١/ ٢٨) .

(٣) البيت للفرزدق .

لهُ الكلامُ مِنْ غيرِ وجوبٍ ، وقد يُعكَسُ الأمرُ في هٰذهِ الثلاثةِ لعوارضَ تقتضي ذلكَ ، والأحوالُ وما يليقُ بها متسعةٌ جدّاً ، مُقرَّرٌ قواعدُها في فنِّ علمِ المعاني .

وأمَّا معناها في المُتكلِّمِ : فهي مَلَكَةٌ يَقتدِرُ بها على التعبيرِ بكلامٍ بليغٍ .

فعُلِمَ مِنْ هٰذا : أنَّ البلاغةَ أخصُّ مِنَ الفصاحةِ ، فكلُّ بليغٍ فصيحٌ ، وليسَ كلُّ فصيحٍ بليغاً ، وقد تُطلَقُ إحداهما على الأخرىٰ توسُّعاً .

وللبلاغةِ طرفانِ : **أعلىٰ** ؛ وهو الإعجازُ ، والمحكَّمُ فيهِ الذوقُ ، **وأدنىٰ** ؛ وهو ما إذا بُدِّلَ عن حالِهِ التحقَ عندَ البلغاءِ بأصواتِ الحيواناتِ ، وبينَهما مراتبُ لا تكادُ تنحصرُ[1] .

[قرائنُ أخرىٰ علىٰ ثبوتِ نبوتِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ]

ثم هٰذا إلىٰ ما لهُ مِنَ المعجزاتِ التي لا تُحصىٰ ، ثم إلىٰ ما جُبِلَتْ عليهِ ذاتُهُ الكريمةُ مِنَ الكمالاتِ التي كادَتْ أنْ تُفصِحَ ـ بل أفصحَتْ ـ قبلَ مبعثِهِ برسالتِهِ خَلْقاً وخُلُقاً .

ثم معَ ذلكَ كلِّهِ : أكَّدَ اللهُ تعالىٰ صدْقَهُ بذكرِهِ باسمِهِ

---

(١) في هامش (ب) : (بلغت) .

وبجميع وصفِهِ في الكتبِ الماضيةِ ، قالَ تعالى : ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ . . . ﴾ [الأعراف : ١٥٧] الآيةَ ، وأطلقَ ألسنةَ الأحبارِ قريباً مِنْ مبعثِهِ بجميعِ ذلكَ[١] .

حتىٰ إنَّهُ سبحانَهُ بفضلِهِ ممَّا أكَّدَ بهِ زوالَ اللَّبْسِ عن نبوَّتِهِ أنْ منعَ العربَ قبلَهُ مِنَ التسمِّي باسمِهِ الخاصِّ بهِ ، إلا أُناساً قليلينَ تسمَّوا قريباً مِنْ مولدِهِ باسمِهِ رجاءَ حصولِ النبوَّةِ لهم ؛ لما سمعوهُ مِنَ الأحبارِ ، ثم مِنْ عظيمِ فضْلِ اللهِ تعالىٰ في إزالةِ اللَّبْسِ : أنْ لم يطلقْ لسانَ أحدٍ مِنْ أولئكَ ٱلذِين تسمَّوا باسمِهِ بدعوى النبوَّةِ .

يعني : أنَّ الدالَّ علىٰ نبوَّةِ نبيِّنا ومولانا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ أشياءُ كثيرةٌ ، كلُّ واحدٍ منها يصلحُ لأنْ يكونَ دليلاً مستقلاً لوِ انفردَ ، كيف وقدِ اجتمعَتْ كلُّها فيهِ ؟!

ومرجعُها إلىٰ طريقينِ : عقليٍّ ، ونقليٍّ .

أمَّا العقليُّ : فوجوهٌ :

أحدُها : معجزةُ بلاغةِ القرآنِ علىٰ ما سبقَ[٢] .

وثانيها : أنَّهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ أخبرَ عنِ المغيَّباتِ ، فطابقَتْ

---

(١) من ذلك ما رواه البخاري (٣٨٦٦) من حديث سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما .

(٢) في البحث المتقدم قبل هـٰذا (ص ٤٨٨) .

خبرَهُ ؛ فمنها ما وردَ في القرآنِ ، ومنها ما وردَ في الأخبارِ .

أمَّا الذي وردَ في القرآنِ :

فمنهُ : قولُهُ تعالىٰ : ﴿ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ﴾ [الروم: ٣]، وكانَ كما أخبرَ ؛ لأنَّ الرومَ غلبوا فارسَ بعدَ غَلَبِهم على الرومِ[١] .

وقولُهُ تعالىٰ : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِي فَرَضَ عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٖ ﴾ [القصص : ٨٥] أي : إلىٰ مكةَ[٢] ، وقد ردَّهُ اللهُ تعالىٰ إليها[٣] .

وقولُهُ تعالىٰ : ﴿ قُل لِّلۡمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلۡأَعۡرَابِ سَتُدۡعَوۡنَ إِلَىٰ قَوۡمٍ أُوْلِي بَأۡسٖ شَدِيدٖ ﴾ [الفتح : ١٦] ، وقد وقعَ ذلكَ ؛ لأنَّ المرادَ بـ (قَومٍ أُولِي بأسٍ) عندَ بعضِهم : بنو حنيفةَ ، وقد دعا أبو بكرٍ رضيَ اللهُ تعالىٰ عنهُ إلىٰ قتالِهم ، وعندَ آخرينَ : هم فارسُ ، وقد دعا عمرُ رضيَ اللهُ تعالىٰ عنهُ إلىٰ قتالِهم[٤] .

وقولُهُ تعالىٰ : ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ

---

(١) ولثقة أهل الإيمان بأخبار القرآن ؛ وقع الرهان بين سيدنا أبي بكر الصديق وأهل الشرك ، وخبر ذلك رواه الترمذي (٣١٩٤) من حديث نيار بن مكرم الأسلمي رحمه الله تعالىٰ .

(٢) رواه البخاري (٤٧٧٣) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما ، وقيل : إلى الجنة .

(٣) والنبوءة بإخراجه وقعت بمكة ، كما في خبر ورقة بن نوفل رضي الله عنه عند البخاري (٣) ، **وقيل** : إن هـٰذه الآية مكية أيضاً ، **وعليه** : ففيها معجزتان ؛ بخبر الإخراج ، وخبر العودة .

(٤) روى القولَ الأول الإمام الطبري في « تفسيره » (٢١/ ٢٦٨) عن الزهري ، والقولَ الثاني (٢١/ ٢٦٦) عن مجاهد ، وثَمَّ أقوالٌ أُخَرُ .

﴿لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ ، **والمرادُ بهمُ** : الصحابةُ رضيَ اللهُ تعالىٰ عنهم ؛ بدليلِ قولِهِ : ﴿مِنكُمۡ﴾ ، وبدليلِ قولِهِ : ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗا﴾ [النور : ٥٥] ، وكانوا همُ الخائفينَ في صدرِ الإسلامِ[١] .

وأمَّا الذي وردَ في الأخبارِ :

فمنهُ : قولُهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱلْخِلاَفَةُ بَعْدِي ثَلاَثُونَ سَنَةً »[٢] ، وكانَتْ خلافةُ الخلفاءِ الراشدينَ هٰذا القدْرَ[٣] .

وقولُهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ بَعْدِي ؛ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ »[٤] ، وهٰذا إخبارٌ عن بقائِهِما بعدَهُ ، فكانَ ذلكَ .

وقولُهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ لعمَّارٍ رضيَ اللهُ عنهُ : « تَقْتُلُكَ ٱلْفِئَةُ ٱلْبَاغِيَةُ »[٥] ، فقُتِلَ معَ عليٍّ رضيَ اللهُ عنهُ يومَ صفِّينَ ، وهٰذا أيضاً يدلُّ علىٰ خلافةِ عليٍّ رضيَ اللهُ تعالىٰ عنهُ بعدَهُ[٦] .

---

(١) كذا عند الحاكم في « المستدرك » (٢/ ٤٠١) عن سيدنا أُبي بن كعب رضي الله عنه .

(٢) رواه الترمذي (٢٢٢٦) من حديث سيدنا سفينة رضي الله عنه .

(٣) وذلك بزيادة ستة أشهر خلافة مولانا الحسن بن علي . « عكاري » (ق ٤١١) .

(٤) رواه الترمذي (٣٦٦٢) ، وابن ماجه (٩٧) من حديث سيدنا حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما .

(٥) رواه البخاري (٤٤٧) من حديث سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ، ومسلم (٢٩١٦) من حديث سيدتنا أم سلمة رضي الله عنها .

(٦) لأن جماعة معاوية أهلَ الشام قد ثبت بهٰذا الحديث أنهم بغاة ، **والبغاة** : هم=

وقولُهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ للعبَّاسِ حينَ أسرَهُ : « ٱفْدِ نَفْسَكَ ؛ إِنَّكَ ذُو مَالٍ » ، فقالَ : لا مالَ عندي ، فقالَ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « أَيْنَ ٱلْمَالُ ٱلَّذِي وَضَعْتَ عِنْدَ أُمِّ ٱلْفَضْلِ وَلَيْسَ مَعَكُمَا آخَرُ ، فَقُلْتَ : إِنْ أُصِبْتُ فِي سَفَرِي فَلِلْفَضْلِ كَذَا وَلِعَبْدِ ٱللهِ كَذَا ؟! » ، فقالَ العباسُ : والذي بعثَكَ بالحقِّ ؛ ما علمَ هـٰذا أحدٌ غيري ، وإنَّكَ لرسولُ اللهِ ، وأسلمَ[1] .

ومنها : إخبارُهُ عن موتِ النجاشيِّ حينَ موتِهِ[2] ، ونحوُ هـٰذا ممَّا هو كثيرٌ مشهورٌ .

الوجهُ الثالثُ : أنَّهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ قد بلغَ في **الحكمةِ النظريَّةِ** ؛ كمعرفةِ اللهِ تعالىٰ وصفاتِهِ وأسمائِهِ وأحكامِهِ ، وفي **الحكمةِ العمليَّةِ** ؛ وهي علمُ الأخلاقِ وسياسةِ البدنِ وتدبيرِ أمْرِ الخلْقِ . . المبلغَ العظيمَ الذي لا يمكنُ العقلاءَ الوصولُ إليهِ في مئينَ مِنَ السنينَ ، ووصلَ هو إليهِ بغتةً مِنْ غيرِ تعلُّمٍ ولا مخالطةٍ لأحدٍ معروفٍ بالعلمِ .

الوجهُ الرابعُ : أنَّهُ نُقِلَ عنهُ معجزاتٌ ؛ كانشقاقِ القمرِ[3] ، وتسليمِ

= الخارجون عن الإمام ، فعُلِمَ أن عليّاً كرم الله وجهه هو الإمام الحق . « حامدي » (٤٨٣) .

(١) رواه أبو نعيم في « دلائل النبوة » (٤١٠) .

(٢) رواه البخاري (١٣١٨) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٣) رواه البخاري (٣٦٣٦) ، ومسلم (٢٨٠٠) من حديث سيدنا ابن مسعود رضي الله عنه .

الحجـرِ[١] ، وانقيـادِ الشجـرِ[٢] ، وتسبيـحِ الحصـا[٣] ، وإحيـاءِ المـوتـىٰ[٤] ، وتكثيـرِ الطعـامِ القليـلِ[٥] ، ونبـوعِ المـاءِ مِـنْ بيـنِ أصابعِهِ[٦] ، وحنينِ الجذعِ[٧] ، وشكايةِ الناقةِ[٨] ، وشهادةِ الشاةِ المسمومةِ[٩] ، إلىٰ غيرِ ذلكَ ممَّا لا ينحصرُ ، وهو مشهورٌ مستفيضٌ في كتبِ الأحاديثِ ، وبعضُهُ وصلَ التواترَ .

---

(١) رواه مسلم (٢٢٧٧) من حديث سيدنا جابر بن سمرة رضي الله عنه .

(٢) رواه مسلم (٣٠١٢) من حديث سيدنا جابر رضي الله عنه .

(٣) رواه الطبراني في « المعجم الأوسط » (١٢٤٤ ، ٤٠٩٧) من حديث سيدنا أبي ذر الغفاري رضي الله عنه .

(٤) كخبر إحياء والديه الكريمين عليه الصلاة والسلام ، ومن ذلك ما رواه ابن شاهين في « الناسخ والمنسوخ » (٦٥٦) في إحياء السيدة آمنة رضي الله عنها من حديث الصديقة عائشة رضي الله عنها ، وهو خبر ضعيف لا موضوع ، وإلىٰ ذلك مال جماعة من أعلام الحفاظ ؛ كالخطيب البغدادي ، وابن عساكر ، وابن شاهين ، وأبي القاسم السهيلي ، والقرطبي ، ومحب الدين الطبري ، وناصر الدين بن المنير ، وفتح الدين بن سيد الناس ، وشمس الدين بن ناصر الدين الدمشقي ، وانظر « سبل الهدىٰ والرشاد » (١/ ٢٦٠) .

(٥) أخباره صلى الله عليه وسلم في ذلك كثيرة شهيرة ؛ منها : إطعامه أهل الخندق كلهم وإشباعهم من شاة لسيدنا جابر معَ صاع شعير ، روىٰ ذلك البخاري (٤٠١٢) ومسلم (٢٠٣٩) .

(٦) رواه البخاري (٢٠٠) ، ومسلم (٢٢٧٩) من حديث سيدنا أنس رضي الله عنه .

(٧) رواه البخاري (٣٥٨٣) من حديث سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما .

(٨) رواه أبو داود (٢٥٤٩) من حديث سيدنا عبد الله بن جعفر رضي الله عنهما .

(٩) رواه البخاري (٢٦١٧) ، ومسلم (٢١٩٠) من حديث سيدنا أنس رضي الله عنه .

الوجهُ الخامسُ : الاستدلالُ بسيرتِهِ وأوصافِهِ التي تواترَتْ إلينا[1] ، **وهي كثيرةٌ** :

أحدُها : ملازمةُ الصدْقِ مِنْ أوَّلِ عمرِهِ إلىٰ آخرِهِ ، فإنَّ أحداً ما سمعَ منهُ كَذْبَةً قطُّ ، وقدِ اعترفَ لهُ أعداؤُهُ بذلكَ ، وأيضاً لو صدرَ منهُ الكذبُ ولو مرَّةً في عمرِهِ لنبزَهُ أعداؤُهُ بذلكَ .

وثانيها : تركُ الدنيا والإعراضُ عنها وعن زخارفِها على الدوامِ ، حتىٰ إنَّ قريشاً عرضوا عليهِ المالَ والزوجةَ والرئاسةَ لتركِ هٰذهِ الدعوىٰ . . فلم يلتفتْ إليها[2] .

وثالثُها : كانَ في أعظمِ الدرجاتِ في السخاوةِ ، حتىٰ إنَّهُ سبحانَهُ عاتبَهُ عليها بقولِهِ : ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ [الإسراء : ٢٩] ، والشجاعةِ ، حتىٰ إنَّهُ لم يفِرَّ قطُّ ولا تزحزحَ للفِرارِ في معركةٍ قطُّ ، حتىٰ في يومِ أُحُدٍ ونحوِهِ ممَّا عظُمَ فيهِ الرعبُ .

ورابعُها : كانَ في غايةِ الفصاحةِ والبلاغةِ ؛ حتىٰ إنَّ فصاحتَهُ قد

---

(١) وهي الطريقة الفضلى التي اختارها حجة الإسلام في « المنقذ من الضلال » وغيره ، قال العلامة المنجور في « حاشيته » (ص٢٢٦) : (لسعد الدين التفتازاني في « شرحه لعقيدة النسفي » كلامٌ حسنٌ من معنىٰ كلام المؤلف) وساقه ، وقد سبقه لذلك العلامة أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/ ٥٢٢) .

(٢) رواه أبو نعيم في « دلائل النبوة » (١٨٥) ، وانظر « السيرة النبوية » لابن هشام (١/ ٢٩٣) .

أعيَتْ بلغاءَ الخطباءِ مِنَ العربِ العرباءِ ، ولذا قالَ : « أُوتِيتُ جَوَامِعَ ٱلْكَلِمِ »[1] .

وخامسُها : أنَّهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ تحمَّلَ في أداءِ الرسالةِ أنواعاً مِنَ المشاقِّ والمتاعبِ لا يثبتُ معَها إلا مَنْ هو على الحقِّ مِنَ اللهِ تعالىٰ ، وهو معَ ذلكَ مصرٌّ علىٰ دعوى الرسالةِ ، ولم يظهرْ في عزمِهِ فتورٌ ، ولا في إصرارِهِ قصورٌ .

وسادسُها : أنَّهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ كانَ معَ أهلِ الدنيا في غايةِ الترفُّعِ ، ومعَ الفقراءِ والمساكينِ في غايةِ التواضعِ .

وسابعُها : ما كانَ عليهِ مِنْ حسنِ الخلقِ ، حتىٰ إنَّهُ لا يزدادُ معَ الغضبِ إلا حِلْماً .

وثامنُها : حسنُ ذاتِهِ الكريمةِ ، وما اشتملَتْ عليهِ مِنَ المحاسنِ التي هي خرقُ عادةٍ ، ولم تُوجَدْ لبشرٍ سواهُ .

وما أحسنَ قولَ عبدِ اللهِ بنِ رواحةَ الأنصاريِّ رضيَ اللهُ عنهُ في ذلكَ يشيرُ إلىٰ محاسنِهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ خَلْقاً وخُلُقاً[2] : [من البسيط]

لَوْ لم تَكُنْ فِيهِ آيَاتٌ مُبَيِّنَةٌ ... لَكَانَ مَنْظَرُهُ يُنْبِيكَ بِٱلْخَبَرِ

ولقد أسلمَ أبو ذرٍّ رضيَ اللهُ عنهُ عندَ رؤيتِهِ إيَّاهُ ، وقالَ : (لمَّا

---

(١) رواه البخاري (٢٩٧٧) ، ومسلم (٥٢٣) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٢) انظر « ديوانه » (ص١٦٠) .

رأيْتُ وجهَهُ عرفْتُ أنَّهُ ليسَ وجْهَ كذَّابٍ)[١] .

ولا خفاءَ أنَّ مجموعَ هٰذهِ الأوصافِ بل بعضَها لا يكونُ لغيرِ الأنبياءِ عليهمُ الصلاةُ والسلامُ .

وأمَّا النقليُّ :

فهو نصُّهُ تعالىٰ علىٰ نبوَّتِهِ في الكتبِ الماضيةِ[٢] ، وذكْرُ الأنبياءِ لهُ ، وإيصاؤُهُم على اتِّباعِهِ ، وهٰذا الدليلُ وحدَهُ كافٍ بدونِ المعجزةِ ؛ **فإنَّ شهادةَ مَنْ ثبتَتْ نبوَّتُهُ لأحدٍ بالنبوَّةِ دليلٌ قاطعٌ علىٰ ثبوتِ نبوَّتِهِ وإنْ لم تظهرْ معجزةٌ علىٰ يدِهِ** ، وقد تواترَتْ عنِ الأحبارِ الأخبارُ عن كُتُبِهم وأنبيائِهم بنبوَّتِهِ قبلَ مبعثِهِ مُعيِّنينَ اسمَهُ وبلدَهُ وصفتَهُ ، وأيضاً فلم يزلْ نصُّ نبوَّتِهِ والحمدُ للهِ موجوداً في التوراةِ والإنجيلِ والزَّبورِ إلى الآنَ معَ مبالغتِهم في تبديلِها[٣] ، وذلكَ يدلُّ على الاعتناءِ بأمرِهِ فيها ، وكثرةِ ترديدِ ذكرِهِ فيها علىٰ وجْهٍ لا يزيلُ جميعَهُ التبديلُ .

---

(١) روىٰ هٰذا الترمذي (٢٤٨٥) ، وابن ماجه (١٣٣٤) ولٰكن عن سيدنا عبد الله بن سلام رضي الله عنه حين قدومه عليه الصلاة والسلام المدينة المنورة .

(٢) أي : الكتب الإلهية المنزلة ، **قيل** : ستون علىٰ شيثٍ ، وثلاثون على الخليل ، وعشرة علىٰ موسىٰ قبل التوراة ، والتوراة والإنجيل والزبور . « حامدي » (ص٤٨٥) .

(٣) **يعني** : إلىٰ زمن المؤلف الإمام السنوسي ، فما لم نجده يكون قد غُيِّرَ وحرِّف بعده .

[تبشيرُ التوراةِ]

وقدِ اطَّلعَ علماؤُنا رضيَ اللهُ عنهم علىٰ كثيرٍ مِنْ تلكَ النصوصِ فيما بأيدي اليهودِ والنصارىٰ مِنَ الكتبِ الآنَ :

فمنها : أنَّ في المصحفِ الخامسِ مِنَ التوراةِ التي بأيديهم إلى الآنَ : (قالَ اللهُ تعالىٰ لموسى بنِ عمرانَ : إنِّي أقيمُ لبني إسرائيلَ مِنْ إخوتِهم نبيّاً مثلَكَ ، أجعلُ كلامي علىٰ فيهِ ، فمَنْ عصاهُ انتقمتُ منهُ)[1] .

فقولُهُ تعالىٰ : (مِنْ إخوتِهم) يدلُّ علىٰ أنَّ هـٰذا النبيَّ ليسَ مِنْ بني إسرائيلَ ، فلا محالةَ أنَّهم إمَّا العربُ أوِ الرومُ ؛ أمَّا الرومُ فلم يكنْ منهم نبيٌّ سوىٰ أيوبَ عليهِ السلامُ ، وكانَ قبلَ موسىٰ بزمانٍ ، فتعيَّنَ أنَّ المرادَ بالإخوةِ العربُ ، فالذي بشَّرَتْ بهِ التوراةُ إذاً نبيُّنا ومولانا محمدٌ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ .

قالَ بعضُ علماءِ قُرْطُبَةَ : ناظرَني يوماً أحدُ أحبارِ اليهودِ وأهلِ الذكاءِ منهم في هـٰذا ، فقالَ : هـٰذا كلُّهُ صحيحٌ لا أجدُ فيهِ اعتراضاً عليهِ ، غيرَ أنَّهُ قالَ تعالىٰ : (سأقيمُ لبني إسرائيلَ) ، ولم يكنْ محمدٌ ـ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ـ رسولاً إلا إلى العربِ ، فقلتُ لهُ : ما على الأرضِ مَنْ يجهلُ أمرَ محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، وأنَّهُ قالَ : « بُعِثْتُ إِلى ٱلْأَحْمَرِ وَٱلْأَسْوَدِ ، وَٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدِ ، وَٱلذَّكَرِ وَٱلْأُنْثىٰ »[2] ،

---

(١) انظر « سفر التثنية » (١٨/ ١٥ـ ٢٢) .

(٢) ورد هـٰذا في جملة من الأحاديث ، وفي رواية مسلم (٥٢٣) : « وأُرسِلتُ إلى=

وهـٰذا كتابُهُ ينطقُ أنَّهُ مبعوثٌ إلى الخلْقِ كافَّةً[1] .

قلتُ : وليسَ في قولِهِ تعالىٰ : (سأقيمُ لبني إسرائيلَ) ما يقتضي انحصارَ بعثِهِ لهم فقطْ ؛ إذْ ليسَ فيهِ شيءٌ مِنْ أدواتِ الحصرِ ، وإنَّما عُيِّنوا بالذكرِ لدفعِ ما يتوهَّمون أنَّهُ لا يُبعَثُ إليهم مَنْ ليسَ منهم .

ثم قالَ هـٰذا العالمُ القرطبيُّ : فقالَ ذلكَ الحبرُ : ما يمكنُني ولا غيري دفعُ ذلكَ ، وبذلكَ أخبرَنا أسلافُنا اليهودُ عنهُ أنَّهُ قالَ : « بُعِثْتُ إِلَى ٱلْخَلْقِ كَافَّةً »[2] ، إلا فِرْقةً مِنْ فِرَقِ اليهودِ يُقالُ لها : العيسويةُ ، تقولُ بنبوَّتهِ ومعجزاتِهِ ، وتنكرُ أنَّهُ بُعِثَ إلىٰ غيرِ العربِ ، ولسنا علىٰ شيءٍ ممَّا هم عليهِ ، ثم عطفَ علىٰ يهوديٍّ إلىٰ جنبِهِ وقالَ لهُ : نحنُ قد جرىٰ نَشْؤُنا على اليهوديَّةِ ، وباللهِ ؛ ما أدري كيفَ يكونُ الخلاصُ مِنْ أمرِ هـٰذا العربيِّ !

وفي التوراةِ أيضاً : (جاءَ اللهُ مِنْ سَيناءَ ، وأشرقَ مِنْ ساغينَ[3] ،

= الخلقِ كافَّةً ، وخُتِمَ بيَ النبيُّونَ » ، قال الحافظ القسطلاني في « إرشاد الساري » (١/٣٦٨) : (وهي أصرح الروايات وأشملها ، وهي مُؤيِّدة لمن ذهب إلىٰ إرساله عليه الصلاة والسلام إلى الملائكة ؛ كظاهر آية « الفرقان » : ﴿ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴾ [الفرقان : ١]) .

(١) تقدم (ص ٥٨٠) .

(٢) وكذا قوله تعالىٰ : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ : ٢٨].

(٣) كذا في النسخ ، إلا نسخة في هامش (ب) ففيها في جميع المواضع : (ساغير) بدل (ساغين) ، وهي أقرب للصواب ؛ إذ هي (ساعير) أو (سعير) كما سترىٰ في التعليق الآتي ، وإنما أثبتت هـٰكذا موافقة لما جاء في سائر « السنوسيات » .

واستعلنَ مِنْ جبالِ فارانَ ، ومعَهُ جماعةٌ مِنْ جبالِ فارانَ)[1] .

فمجيئُهُ تعالىٰ مِنْ جبلِ سَيناءَ : عبارةٌ عن مجيءِ أمرِهِ وشرعِهِ لموسىٰ عليهِ السلامُ ، وإنزالِهِ التوراةَ عليهِ فيهِ ؛ إذْ عليهِ كلَّمَ اللهُ موسىٰ عليهِ السلامُ ، علىٰ حدِّ قولِهِ تعالىٰ في القرآنِ : ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر : ٢٢] ، **وإشراقُهُ مِنْ جبلِ ساغينَ** : عبارةٌ عن إنزالِهِ الإنجيلَ علىٰ عيسىٰ عليهِ السلامُ ، وإظهارِ دينِهِ ؛ لأنَّ ساغينَ مِنْ جبالِ الرومِ ، **واستعلانُهُ مِنْ جبالِ فارانَ** : عبارةٌ عن إنزالِهِ الفرقانَ ، وبعثِهِ نبيَّنا ومولانا محمداً صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ منها ؛ إذْ لا خلافَ أنَّ فارانَ هي مكَّةُ .

وقد قالَ اللهُ تعالىٰ في التوراةِ : (إنَّ اللهَ أسكنَ هاجرَ وابنَها إسماعيلَ فارانَ) ، وانظرْ تعبيرَهُ في التوراةِ عن ظهورِ شرعِ نبيِّنا صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ بالاستعلانِ المؤذنِ بكمالِ الظهورِ ، فهو نظيرُ قولِهِ تعالىٰ في القرآنِ : ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبة : ٣٣] .

وقالَ في التوراةِ أيضاً لهاجرَ أُمِّ إسماعيلَ حينَ دَعَتْهُ : (قد سمعتُ خشوعَكِ في إسماعيلَ ، وستكونُ يدُهُ فوقَ يدِ الجميعِ)[2] ، ومعلومٌ

---

(١) انظر « سفر التثنية » (٣٣/ ٢) وفيه : (فقال : جاء الربُّ من سيناء ، وأشرق لهم من سَعِير ، وتلألأ من جبل فاران ، وأتىٰ ربوات القدس ، وعن يمينه نار شريعة لهم) ، قال العلامة ياقوت الحموي في « معجم البلدان » (٤/ ٢٢٥) : (**فاران** : كلمة عبرانية معربة ، وهي من أسماء مكة ، ذكرها في التوراة ، قيل : هو اسم لجبال مكة) ، وفيه (٣/ ١٧١) : (**ساعير** في التوارة : اسم لجبال فلسطين) ، ولعلها تصحفت إلىٰ (ساغين) كما ترىٰ .

(٢) انظر « سفر التكوين » (١٦/ ١١ـ ١٢) ، وقوله : (**دعته**) أي : دعت المولىٰ لإسماعيل ، وقوله : (**خشوعَك**) أي : دعاءك . « حامدي » (ص٤٨٧) .

أنَّ إسماعيلَ عليهِ السلامُ وولدَهُ لم تكنْ أيديهم إلا تحتَ يدِ إسحاقَ ؛ لأنَّ في ولدِ إسحاقَ كانَتِ النبوَّةُ ، فلمَّا بعثَ اللهُ نبيَّنا ومولانا محمداً صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ . جعلَ يدَ بني إسماعيلَ فوقَ يدِ الجميعِ ، وردَّ النبوَّةَ فيهم ، وأغناهم وعظَّمَهم ، وباركَ عليهم جدّاً ، كما قالَ في التوراةِ[١] .

[تبشيرُ الزبورِ]

وفي الزَّبورِ الذي بأيديهمُ الآنَ : ذكرُ صفةِ نبيِّنا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، وقالَ فيهِ : (ويجوزُ مِنَ البحرِ إلى البحرِ ، ومِنْ مُنقطَعِ الأنهارِ إلىٰ مُنقطَعِ الأنهارِ ، وأنَّهُ يخرُّ أهلُ الجزائرِ بينَ يديهِ علىٰ ركبِهم ، ويُجلِسُ أعداءَهُ بالترابِ ، وتأتيهِ ملوكٌ بالقرابينِ ، وتسجدُ لهُ وتَدينُ لهُ الأممُ بالطاعةِ والانقيادِ ؛ لأنَّهُ يُخلِّصُ المضطرَّ البائسَ مِنْ أقوىٰ منهُ ، وينقذُ الضعيفَ الذي لا ناصرَ لهُ ، ويرأفُ بالضعفاءِ والمساكينِ ، وأنَّهُ يعطي مِنْ ذهبِ بلادِ سبأٍ ، ويُصلَّىٰ عليهِ في كلِّ وقتٍ ، ويدومُ أمرُهُ إلىٰ آخرِ الدهرِ)[٢] .

وفي الزَّبورِ أيضاً: (إنَّ اللهَ أظهرَ مِنْ صيهونَ[٣] إكليلاً محموداً)[٤]، **فالإكليلُ**: كنايةٌ عنِ الرئاسةِ، **ومحمودٌ**: هو نبيُّنا صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ.

---

(١) في هامش (ب) : (بلغت) .

(٢) انظر « سفر المزامير » (٧٢/٨ ـ ١٥) .

(٣) كذا في جميع النسخ ، وكذا في الموضع الآتي أيضاً ، وإنما هي (صهيون) .

(٤) في « سفر المزامير » (٥٠/٢) : (من صهيونَ كمالِ الجمال اللهُ أشرق) .

وفي الزَّبورِ أيضاً : (ليفرحْ إسرائيلُ بخالقِهِ وبنو صيهونَ ؛ مِنْ أجلِ أنَّ اللهَ اصطفىٰ لهم أُمَّةً ، وأعطاهمُ النصرَ ، وشدَّدَ الصالحينَ منهم بالكرامةِ ، يُسبِّحونَ اللهَ علىٰ مضاجعِهم ، ويُكبِّرونَهُ بأصواتٍ مرتفعةٍ ، بأيديهم سيوفٌ ذواتُ شُفْرينِ ؛ لتنتقمَ مِنَ الأممِ الذينَ لا يعبدونَهُ ، يُوثِقونَ الأممَ بالقيودِ وأشرافَهم بالأغلالِ)[1] .

فانظرْ : مَنْ هـٰذهِ الأمَّةُ التي سيوفُها ذواتُ شُفْرينِ ينتقمُ اللهُ بها مِنَ الأممِ الذينَ لا يعبدونَهُ ؟! ومَنِ المبعوثُ بالسيفِ مِنَ الأنبياءِ ؟! ومَنِ الذينَ يُكبِّرونَ اللهَ تعالىٰ قياماً وقعوداً وعلىٰ جنوبِهم وبأصواتٍ مرتفعةٍ في الأذانِ ؟!

وفي الزَّبورِ أيضاً : (تقلَّدْ أيُّها الجبَّارُ السيفَ ؛ فإنَّ ناموسَكَ وشرائعَكَ مقرونةٌ بيمينِكَ ، وسهامَكَ مسنونةٌ ، والأممَ يخرُّونَ تحتَكَ)[2] .

وفيهِ أيضاً يقولُ الله تعالىٰ لداودَ عليهِ السلامُ : (سيُولَدُ لكَ ولدٌ أُدعىٰ لهُ أباً ، ويُدعىٰ ليَ ابناً ، فقالَ داودُ عليهِ السلامُ : اللهمَّ ؛ ابعثْ جاعلَ السنَّةِ كي يُعْلِمَ الناسَ أنَّهُ بشرٌ)[3] ، فولدُ داودَ الذي ادُّعِيَ ابناً للهِ تعالىٰ هو عيسىٰ عليهِ السلامُ ؛ لأنَّهُ مِنْ أحفادِ داودَ عليهِ السلامُ .

فاعتبرْ كيفَ دعا داودُ عليهِ السلامُ اللهَ تعالىٰ حينَ أفزعَهُ ما أخبرَهُ بهِ مِنْ شأنِ ولدِهِ عيسىٰ عليهِ السلامُ . أنْ يبعثَ اللهُ تعالىٰ جاعلَ السنَّةِ

---

(١) انظر « سفر المزامير » (١٤٩/ ٢ـ٨) .
(٢) انظر « سفر المزامير » (٤٥/ ٣ـ٥) .
(٣) انظر « سفر صموئيل الثاني » (٧/ ١٢ـ١٤) .

وكاشفَ الغُمَّةِ نبيَّنا محمداً صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ليُعْلِمَ الناسَ أنَّ عيسىٰ عليهِ السلامُ بشرٌ ، عبدٌ للهِ تعالىٰ ، وليسَ بإلـٰهٍ .

[تبشيرُ الإنجيلِ]

وكذا قالَ المسيحُ في الإنجيلِ الذي بأيدي الكفرةِ اليومَ : (اللهمَّ ؛ ابعثِ البَارِقْلِيطَ ليُعْلِمَ الناسَ أنَّ ابنَ الإنسانِ بشرٌ)[1] .

وقالَ أيضاً في الإنجيلِ التي بأيديهم عن يُوحَنا : (البَارِقْلِيطُ لا يجيئُكم ما لم أذهبْ ، فإذا جاءَ وَبَّخَ العالمَ على الخطيئةِ ، ولا يقولُ مِنْ تِلقاءِ نفسِهِ شيئاً ، ولـٰكنَّهُ ممَّا يسمعُ يُكلِّمُكم ، ويسوسُكم بالحقِّ ، ويخبرُكم بالحوادثِ والغيوبِ . . .) إلىٰ أنْ قالَ عنهُ : (وسيعظِّمُني) ، ثم تمادىٰ علىٰ وصفِهِ بكلامٍ بيِّنٍ ، وقالَ : (هو يشهدُ لي كما شهدتُ لهُ ، وأنا أجيئُكم بالأمثالِ ، وهو يأتيكم بالتأويلِ) .

وفي الإنجيلِ أيضاً : (أنَّ المسيحَ قالَ للحواريينَ : مَنْ أبغضَني فقد أبغضَ الربَّ) ، ثم تمادىٰ إلىٰ أنْ قالَ : (فلا بدَّ أنْ تتمَّ الكلمةُ التي في الناموسِ ؛ لأنَّهم أبغضوني مجاناً ، فلو قد جاءَ المُنْحَمَنَّا هو الذي يرسلُهُ اللهُ إليكم مِنْ عندِ الربِّ روحِ القسطِ ، فهو شهيدٌ عليَّ وأنتُم أيضاً ، لـٰكنَّكم قديماً كنتُم معي ، هـٰذا قولي لكم لكيلا تشكُّوا إذا جاءَ)[2] .

---

(١) انظر « الفصل في الملل والأهواء والنحل » لابن حزم (١/ ٩١) .
(٢) انظر « السيرة النبوية » لابن هشام (١/ ٢١٥) ، و« الإعلام بما في دين النصارىٰ من الفساد والأوهام » (ص٢٦٩) .

والمُنْحَمَنَّا : بلسانِ السُّريانيةِ ، وهو بالروميةِ : البارقليطُ ، وبالعربيةِ : محمدٌ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ .

وفي الإنجيلِ أيضاً عنِ المسيحِ : أنَّهُ ضربَ مثلاً للدنيا فقالَ : (مثلُ الدنيا كمثلِ رجلٍ اغترسَ كَرْماً ومضىٰ علىٰ ذلكَ) ، ثم ضربَ مثلاً للأنبياءِ ولنفسِهِ في كلامٍ كثيرٍ ، ثم لمحمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، وجعلَهُ الموكلَ آخراً بالكَرْمِ ، وأفصحَ عن أمَّةِ محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ فقالَ : (أقولُ : إنَّهُ سيُزاحُ عنكم مُلكُ اللهِ تعالىٰ ، وتُعطاهُ الأمَّةُ المطيعةُ العاملةُ)، ثم ضربَ مثلاً بصخرةٍ وقال: (مَنْ سقطَ علىٰ هـٰذهِ الصخرةِ سينكسرُ ، ومَنْ سقطَتْ عليهِ سيتهشَّمُ)[1] ؛ يريدُ بذلكَ : محمداً صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ؛ مَنْ ناوأَهُ وحاربَهُ أظهرَهُ اللهُ عليهِ .

[تبشيرُ إشعياءَ عليهِ السلامُ]

وقالَ إشعياءُ النبيُّ عنِ اللهِ تعالىٰ : (عبدي الذي سُرَّتْ بهِ نفسي ، أُنزِلُ عليه وحْيِي ، فيُظهِرُ في الأممِ عدلي ، يوصي الأممَ بالوصايا ، لا يضحكُ ، ولا يُسمَعُ صوتُهُ في الأسواقِ ، يفتحُ العيونَ العُورَ ، ويُسمِعُ الآذانَ الصمَّ ، ويحيِي القلوبَ الغُلْفَ ، وما أعطيهِ لا أعطيهِ غيرَهُ ، أحمدُ يحمدُ اللهَ حمداً) .

ثم أشارَ إلىٰ بلدِهِ مكةَ فقالَ : (تفرحُ البريةُ ، وسُكَّانُها يُهلِّلونَ اللهَ علىٰ كلِّ شَرَفٍ ، ويُكبِّرونَهُ علىٰ كلِّ رابيةٍ ، لا يَضعُفُ ولا يُغلَبُ ، ولا يميلُ إلى الهوىٰ ، ولا يُسمَعُ في الأسواقِ صوتُهُ ، ولا يُذِلُّ

(١) انظر « الإعلام بما في دين النصارىٰ من الفساد والأوهام » (ص٢٧٢) .

الصالحينَ الذين هم كالقصبةِ الضعيفةِ ، بل يُقوِّي الصدِّيقينَ ، وهو ركنٌ للمتواضعينَ ، وهو نورُ اللهِ الذي لا يُطفَأُ ولا يُخصَمُ حتىٰ تشبَّثَتْ في الأرضِ حُجَّتي ، وينقطعَ بهِ العذرُ ، وإلىٰ توراتِهِ ينقادُ الحقُّ)[1] .

فانظرْ إلىٰ هـٰذا التصريحِ بنبيِّنا ومولانا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ مِنْ غيرِ ما وجهٍ ؛ فمِنْ ذلكَ قولُهُ : (يوصي الأممَ)[2] ، وفي الإنجيلِ أنَّ المسيحَ قالَ : (إنِّي لم أُبعَثْ إلىٰ جميعِ الأجناسِ ، وإنَّما بُعِثتُ إلى الغنمِ الرابضةِ مِنْ نسلِ بني إسرائيلَ)[3] ، فلا يجوزُ أنْ يكونَ إلى الأممِ جميعاً غيرُ محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ .

[تبشيرُ نبيِّ اللهِ حبقوقَ]

وفي صحفِ حبقوقَ النبيِّ : (جاءَ اللهُ مِنَ التينِ ، وتقدَّسَ مِنْ جبالِ فارانَ ، وامتلأَتِ الأرضُ مِنْ تحميدِ أحمدَ وتقديسِهِ ، وملكَ الأرضَ بهيبتِهِ . . .) إلىٰ أنْ قالَ في آخرِهِ : (وترتوي السهامُ بأمرِكَ يا محمدُ ارتواءً)[4] .

---

(١) انظر « سفر إشعياء » (٤٢) ، وليس في هـٰذه الترجمة الحديثة ذكر (أحمد يحمد) ، ومن أقدم من ذكر نحو ما هنا الجاحظُ في « رسائله » (٣/ ٣٣٥) ، وهو يومها قد وقف بالضرورة على النسخ الرائجة في عصره .

(٢) في هامش (ب) : (بلغت) .

(٣) انظر « الإعلام بما في دين النصارىٰ من الفساد والأوهام » (ص٢٧٤) .

(٤) انظر « سفر حبقوق » (٣/٢) ، وفيه (تيمان) بدل (التين) وإنما ذكر صدر هـٰذه الكلمات ، وانظر « الإعلام بما في دين النصارىٰ من الفساد والأوهام » (ص٢٧٤) .

وفي صحفِ إشعياءَ : (لتفرحْ أرضُ الباديةِ العطشىٰ ، ولتبتهجِ البراري والفلواتُ ؛ لأنَّها ستُعطىٰ بأحمدَ محاسنَ لُبنانَ ، وكمثلِ حسْنِ الدساكرِ والرياضِ)[1] .

وفي صحفِ إشعياءَ أيضاً : (أتَتْ أيامُ الافتقادِ ، أتَتْ أيامُ الكمالِ) ، ثم قالَ : (لتعلموا يا بني إسرائيلَ الجاهلينَ : أنَّ الذي تُسمُّونَهُ ضالاً هو صاحبُ النبوَّةِ ، تفترونَ ذلكَ علىٰ كثرةِ ذنوبِكم وعِظَمِ فجورِكم)[2] .

وفي صحفِ إشعياءَ أيضاً يقولُ : (قيلَ لي : قُمْ ناظراً ، فما ترىٰ تخبرُ بهِ ، قلتُ : أرىٰ راكبينِ مقبلينِ ؛ أحدُهما علىٰ حمارٍ ، والآخرُ علىٰ جملٍ ، يقولُ أحدُهما لصاحبِهِ : سقطَتْ بابلُ وأصنامُها النخرةُ)[3] ؛ **فصاحبُ الجملِ** : هو نبيُّنا محمدٌ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، كما أنَّ **صاحبَ الحمارِ** هو عيسىٰ عليهِ السلامُ ، مشهورينِ بذلكَ ، **وإنَّما سقطَتْ عبادةُ الأصنامِ ببابلَ مِنْ دونِ اللهِ وهُدَّتْ أوثانُها . . بنبيِّنا ومولانا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ وأمَّتِهِ** ، لا بعيسىٰ عليهِ السلامُ ولا بغيرِهِ ، فما زالَتْ ملوكُ بابلَ يعبدونَ الأصنامَ مِنْ لدنْ إبراهيمَ إلىٰ زمانِ نبيِّنا ومولانا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ وأمَّتِهِ .

---

(١) انظر « سفر إشعياء » (٣٥/١ـ ٢) ، و« الإعلام بما في دين النصارىٰ من الفساد والأوهام » (ص٢٧٥) .
(٢) انظر « الإعلام بما في دين النصارىٰ من الفساد والأوهام » (ص٢٧٦) .
(٣) انظر « سفر إشعياء » (٢١/٦ـ ٩) .

[تبشيرُ حزقيالَ عليهِ السلامُ]

وفي صحفِ حزقيالَ النبيِّ يقولُ عنِ اللهِ عزَّ وجلَّ بعدَ ما ذكرَ معاصيَ بني إسرائيلَ وشبَّهَهم بكَرْمَةٍ وقالَ : (لم تلبثْ تلكَ الكَرْمةُ أنْ قُلِعَتْ بالسخطةِ ، ورُمِيَ بها على الأرضِ ، وأحرقَتِ السمائمُ ثمارَها[1] ، فعندَ ذلكَ غُرِسَ غرسٌ في البدْوِ ، وفي الأرضِ المهملةِ العطشىٰ ، وخرجَتْ مِنْ أغصانِها الفاضلةِ نارٌ أكلَتْ تلكَ الكَرْمةَ ، حتىٰ لم يُوجَدْ فيها غصنٌ قويٌّ ولا قضيبٌ)[2] .

فاعتبرْ هـٰذا التصريحَ بهِ وبصفةِ بلدِهِ كلِّها ، وقولَهُ : (الأرض المهملة ، البدو ، العطشىٰ) ، وتلكَ صفاتُ مكَّةَ ؛ لأنَّها صحراءُ ، ولأنَّها كانَتْ مهملةً مِنَ النبوَّةِ مِنْ عهدِ إسماعيلَ عليهِ السلامُ .

[تبشيرُ دانيالَ عليهِ السلامُ]

وفي صحفِ دانيالَ النبيِّ عليهِ السلامُ وقد نعتَ الكذَّابينَ وقالَ : (لا تمتدُّ دعوتُهم ، ولا يتمُّ قُربانُهم ، وأقسمَ الربُّ بساعدِهِ لا يظهرُ الباطلُ ولا يقومُ لمدَّعٍ كاذبٍ دعوةٌ أكثرَ مِنْ ثلاثينَ سنةً)[3] .

فاعتبرْ مِنْ هـٰذا الكلامِ عدمَ طولِ دعوةِ الكذَّابينَ ، وهـٰذهِ دعوةُ نبيِّنا ومولانا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ قائمةٌ ظاهرةٌ قريباً مِنْ تسعِ مئةِ سنةٍ ، وهي باقيةٌ إلىٰ يومِ القيامةِ .

---

(١) **السمائم** : جمع سَموم ؛ الريح الحارة التي في النهار ، وهي الحرور بالليل .
(٢) انظر « سفر حزقيال » (١٩/ ١٠ـ ١٤) .
(٣) انظر « الإعلام بما في دين النصارىٰ من الفساد والأوهام » (ص٢١٩) .

وقالَ أيضاً دانيالُ النبيُّ وقد سألَهُ الملكُ بُختنصَّرُ عن منامةٍ رآها ، وطلبَ منهُ أنْ يخبرَهُ بها ثم بتفسيرِها ، فقالَ : أيُّها الملكُ ؛ رأيتَ صنماً بارعَ الجمالِ ؛ أعلاهُ مِنْ ذهبٍ ، ووسطُهُ مِنْ فضةٍ ، وأسفلُهُ مِنْ نُحاسٍ ، وساقاهُ مِنْ حديدٍ ، ورجلاهُ مِنْ فخَّارٍ ، فبينَما أنتَ تنظرُ إليهِ قد أعجبَكَ إذْ نزلَ حجرٌ مِنَ السماءِ فضربَ رأسَ الصنمِ ، فطحنَهُ حتى اختلطَ ذهبُهُ وفضَّتُهُ ونُحاسُهُ وحديدُهُ وفخَّارُهُ ، ثم إنَّ الحجرَ ربا وعظُمَ حتىٰ ملأَ الأرضَ كلَّها .

فقالَ لهُ بُختنصَّرُ : صدقتَ ، فأخبرْني بتأويلِها .

فقالَ لهُ دانيالُ عليهِ السلامُ : أمَّا الصنمُ فأممٌ مختلفةٌ في أوَّلِ الزمانِ وفي وسطِهِ وآخرِهِ ؛ فالرأسُ مِنَ الذهبِ أنتَ أيُّها الملكُ ، والفضةُ ابنُكَ مِنْ بعدِكَ ، والنحاسُ الرومُ ، والحديدُ الفرسُ ، والفخَّارُ أمَّتانِ ضعيفتانِ تملكُهُما امرأتانِ باليمنِ والشامِ ، والحجرُ النازلُ مِنَ السماءِ دينُ نبيٍّ ومُلكٌ أبديٌّ يكونُ في آخرِ الزمانِ ، يغلبُ الأممَ كلَّها ، ثم يعظمُ حتىٰ يملأَ الأرضَ كلَّها كما ملأَها ذلكَ الحجرُ[1] .

فانظرْ : هل كانَ نبيٌّ غيرُ نبيِّنا ومولانا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ بُعِثَ إلىٰ جميعِ الأممِ ، وجعلَ جميعَ أجناسِها على اختلافِ أديانِها واختلافِ لغاتِها جنساً واحداً وعلىٰ لغةٍ واحدةٍ ؟! إذْ كلُّهم يقرؤونَ القرآنَ بلغةِ العربِ ، ويَدينونَ بدينٍ واحدٍ .

وبالجملةِ : فنصوصُ الكتبِ الماضيةِ في إثباتِ رسالةِ نبيِّنا ومولانا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ وبشاراتُ الأنبياءِ والأحبارِ بهِ . . لا تكادُ

---

(١) انظر « سفر دانيال » (٢) .

تنحصرُ ، ويكفي هـٰذا الذي أشرنا إليهِ منها في هـٰذا المختصرِ ؛ لئلا نخرجَ بهِ عنِ الغرضِ[1] .

قولُهُ: (**إلا أُناساً قليلينَ تسمَّوا قريباً مِنْ مولدِهِ باسمِهِ**) عددُهم سبعةٌ: محمدُ بنُ مسلمةَ الأنصاريُّ ، ومحمدُ بنُ أُحَيْحَةَ بنِ الجُلَاحِ ـ بضمِّ الهمزةِ وحاءينِ مهملتينِ مفتوحتينِ بينَهما ياءٌ ساكنةٌ ، والجُلَاحُ : بضمِّ الجيمِ ولامٍ مخففةٍ وآخرُهُ حاءٌ مهملةٌ ـ ومحمدُ بنُ براءٍ البكريُّ بتخفيفِ الراءِ ، ومحمدُ بنُ سفيانَ بنِ مجاشعٍ ، ومحمدُ بنُ حُمْرانَ الجُعفيُّ ، ومحمدُ بنُ خزاعةَ السلميُّ ، ومحمدُ بنُ اليَحْمديِّ بفتح الياء وضمِّ الميمِ وفتحِها[2] .

الكلامُ على الغيبيّات

فإذا وُفِّقْتَ لعلمِ هـٰذا كلِّهِ حصلَ لكَ العلمُ ضرورةً بصدْقِ رسالةِ نبيِّنا ومولانا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، فوجبَ الإيمانُ بهِ في كلِّ ما جاءَ بهِ عنِ اللهِ سبحانَهُ جملةً وتفصيلاً ؛ كالحشرِ والنشرِ ، والصراطِ والميزانِ ، والجنةِ والنارِ ، وعذابِ القبرِ وسؤالِهِ[3] .

---

(١) **بقي أن يقال** : بعض النصوص التي نقلها المصنف رحمه الله تعالىٰ من ترجمات التوراة والإنجيل في زمانه . . قد لا توجد صريحة فيما بين أيدينا اليوم من الترجمات، وثبوت بعضها مُغْنٍ وكافٍ في هـٰذا الباب ؛ إذ هو إيناسٌ لا برهان .

(٢) انظر « فتح الباري » (٦/ ٥٥٦) ، وجاء في هامش (ب) : (بلغت) .

(٣) جاء في هامش (ب) بعد قوله: (والنشر) نسخة : (لعينِ هـٰذا البدنِ لا لمثلِهِ=

الحشرُ : عبارةٌ عن جمْعِ الأجسادِ وإحيائِها وسَوْقِها إلى الموقفِ وغيرِهِ مِنْ مواطنِ الآخرةِ ، **والنشرُ** : عبارةٌ عن إحيائِها بعدَ مماتِها .

وأجمع المِلِّيُّونَ على أنَّ اللهَ تعالى يحيي الأبدانَ بعدَ موتِها ، **والدليلُ عليهِ** : أنَّ **الإعادةَ** : إمَّا أنْ تكونَ **بمعنى** إعادةِ الجواهرِ بعدَ إعدامِها ، أو **بمعنى** ضمِّها وجمعِها بعدَ تبديدِها ، وكلاهُما ممكنٌ ، **وكلُّ ممكنٍ أخبرَ الصادقُ بوقوعِهِ فهو حقٌّ** ، فالإعادةُ حقٌّ .

وإنَّما قلنا : **إنَّ الإعادةَ بالمعنى الأوَّلِ ممكنةٌ** ؛ لأنَّ ماهيَّةَ الجواهرِ والأعراضِ **تقبلُ الوجودَ والعدمَ لذاتِها** ؛ لما عرفْتَ أنَّ القَبولَ لا يكونُ إلا نفسيّاً ، وإلا لزمَ التسلسلُ ، وذاتُها لا تنقلبُ بعدَ عدمِها ، فكما قبلَتِ الوجودَ والعدمَ ابتداءً . . تقبلُهُما انتهاءً ، وإنَّما قلنا : إنَّها تقبلُ الوجودَ والعدمَ ؛ لأنَّها لو لم تقبلْ إلا الوجودَ لكانَتْ قديمةً واجبةَ الوجودِ ، وهو باطلٌ ؛ لما سبقَ مِنْ برهانِ حدوثِها ، ولو لم تقبلْ إلا العدمَ لكانَتْ مستحيلةَ الوجودِ ، والعِيانُ يُكذِّبُهُ .

وأمَّا إمكانُ الإعادةِ بالمعنى الثاني ـ وهو جمعُ الأجزاءِ بعدَ تفريقِها ، وخلْقُ الحياةِ فيها ـ : فواضحٌ ، هـٰذا إذا نظرنا إلى الإعادةِ

= إجماعاً ، وفي كونِهِ عن تفرقٍ أو عدمٍ محضٍ تردُّدٌ باعتبار ما دلَّ عليهِ الشرعُ ، أمَّا الجوازُ العقليُّ فيهما فاتفاقٌ ، وفي إعادةِ الأعراضِ بأعيانِها طريقانِ : الأُولىٰ : تُعادُ بأعيانِها باتفاقٍ ، والثانيةُ : قولانِ ، والصحيحُ منهما : إعادتُها بأعيانِها ، وفي إعادةِ عينِ الوقتِ قولانِ ، وكالصراطِ والميزانِ ، وفي كونِ الموزونِ صحفَ الأعمالِ أو أجساماً تُخلَقُ أمثلةً لها . . تردُّدٌ ، والجنَّةُ والنارُ وعذابُ القبرِ وسؤالُهُ) .

بحسَبِ قابلِها ، وإنْ نظرنا إليها **بحسَبِ فاعلِها** وهو اللهُ جلَّ وعلا فلا خفاءَ أنَّ قدرتَهُ لا يتعاصىٰ عليها ممكنٌ ، وعلمَهُ محيطٌ بكلِّ شيءٍ ، **فلا تعذُّرَ إذاً لا مِنْ جهةِ القابلِ ، ولا مِنْ جهةِ الفاعلِ** .

وإلىٰ نفْيِ التعذُّرينِ أشارَ القرآنُ في قولِهِ تعالىٰ : ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۢ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يسٓ : ٧٨ـ٧٩] ، **فنفى التعذُّرَ مِنْ جهةِ المُعادِ القابلِ بقولِهِ** : ﴿أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ أي : ذاتُهُ قابلةٌ للوجودِ بدليلِ النشأةِ الأولىٰ ، ويستحيلُ أنْ تنقلبَ الحقيقةُ مِنْ إمكانِ شيءٍ إلى استحالتِهِ ، **ونفى التعذُّرَ مِنْ جهةِ الفاعلِ بقولِهِ** : ﴿وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [يسٓ : ٨١] بصيغتَيِ المبالغةِ ، وبقولِهِ : ﴿أَنشَأَهَا﴾ .

[في ردِّ شُبهِ المنكرينَ للبعثِ]

ثم أرشدَ إلى الجوابِ عن شُبَهِ المنكِرينَ :

ومِنْ شُبَهِهِمُ : استبعادُ جمْعِ الأجزاءِ إلىٰ بدنِها المخصوصِ بعدَ اختلاطِها بغيرِها ؛ كما قالوا : ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ۖ ذَٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيدٌ﴾ [قٓ : ٣] .

والجوابُ : أنَّ اللهَ تعالىٰ عالمٌ بجميعِها ، غيرُ عاجزٍ عن تأليفِها وخلْقِ الحياةِ فيها ؛ كما قالَ تعالىٰ : ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ . . .﴾ [قٓ : ٤] الآيةَ .

ومِنْ شُبَهِهِم : أنَّها إذا صارَتْ تراباً فقد تغيَّرَ طبعُها عن طبْعِ الحياةِ التي هي الحرارةُ والرطوبةُ ، فردَّ هٰذا الاستبعادَ بقولِهِ عزَّ وجلَّ : ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا﴾ [يسٓ : ٨٠] .

وأمَّا أنَّ الصادقَ أخبرَ بوقوعِ هـٰذا الممكنِ : فهـٰذا ممَّا عُلِمَ مِنَ الدينِ ضرورةً .

واحتجَّ المُنكِرونَ لبعثِ الأجسادِ بوجهينِ :

الأوَّلُ : أنَّ إنساناً لو أكلَ إنساناً آخرَ وصارَ المأكولُ جزءاً مِنْ بدنِ الآكلِ ؛ فلو أعادَهما اللهُ بعينِهما : فإمَّا أنْ تكونَ الأجزاءُ المأكولةُ مُعادةً في بدنِ المأكولِ أو في بدنِ الآكلِ ، وأيّاً ما كانَ فلا يكونُ أحدُهما مُعاداً بعينِهِ وبتمامِهِ ، وهو خلافُ الفَرْضِ ، **وأيضاً** : جعْلُ المأكولِ جزءاً مِنْ بدنِ أحدِهما ليسَ أَولىٰ مِنْ جعلِهِ جزءاً لبدنِ الآخرِ ؛ لأنَّهُ كانَ جزءاً لبدنِ كلِّ واحدٍ منهما قبلَ العدمِ في الجملةِ ، ويستحيلُ جعلُهُ جزءاً منهما معاً ؛ لاستحالةِ حلولِ الشيءِ الواحدِ بالشخصِ في محلَّينِ .

الوجهُ الثاني : لو أُعيدَ البدنُ لم يخلُ : إمَّا أنْ يكونَ لمقصودٍ ، أو لا لمقصودٍ ، وكلاهما باطلٌ ؛ **أمَّا الثاني** : فلأنَّهُ يؤدِّي إلى العبثِ والسَّفَهِ ، وأمَّا **الأوَّلُ** : فلأنَّ ذلكَ المقصودَ : إمَّا الإيلامُ ، أو تحصيلُ لـذَّةٍ ، أو دفـعُ الألـمِ ، والأوَّلُ لا يصلـحُ أنْ يكـونَ مقصـوداً للحكيمِ ، والثاني باطلٌ ؛ لأنَّهُ ليسَ في هـٰذا العالمِ لذَّةٌ بالحقيقةِ ، بل كلُّ ذلكَ خلاصٌ عن ألمٍ، والثالثُ أيضاً باطلٌ ؛ لأنَّهُ يحصلُ بالبقاءِ على العدمِ.

والجوابُ عنِ الأوَّلِ: أنَّ لكلِّ بدنٍ أجزاءً أصليَّةً وأجزاءً فضليَّةً[1] ،

---

(١) وهي التي تتغير بتغير الغذاء فتتزايد بسببه ، وتزول وتنقص بسببه. « حامدي » (ص٤٩٥) .

فالمُعادُ لكلٍّ واحدٍ هي أجزاؤُهُ الأصليَّةُ ، والمأكولُ فضْلٌ مِنَ المتغذِّي ، فلا يُعادُ فيهِ .

والجوابُ عنِ الثاني : أنَّ أفعالَهُ تعالىٰ يستحيلُ أنْ تُعلَّلَ بالأغراضِ ، وقد سبقَ بيانُهُ[1] ، ولو سُلِّمَ الغرضُ علىٰ سبيلِ الجدلِ فنقولُ : لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ الغرضُ الإلذاذَ ؟!

قولُهم : (الاستقراءُ دلَّ علىٰ أنَّ اللذةَ دفْعُ ألمٍ) ممنوعٌ ؛ بدليلِ أنَّ الشيءَ الملتذَّ بهِ قد يحصلُ فجأةً ، فيُلتَذُّ بهِ مِنْ غيرِ أنْ يسبقَ ألمُ الشوقِ إليهِ ، ولا الشعورُ بهِ أصلاً ، وعلىٰ تقديرِ تسليمِ كونِ اللذَّةِ في هٰذا العالمِ دفعاً للألمِ . . فلا نُسلِّمُ أنَّ لذَّاتِ الآخرةِ كذلكَ .

[لا اشتراكَ بينَ لذَّاتِ الدنيا ولذَّاتِ الآخرةِ إلا في الأسماءِ]

فإنْ قيلَ : قد دلَّ السمعُ علىٰ أنَّ لذَّاتِ الآخرةِ مِنْ جنسِ لذَّاتِ الدنيا ؛ كالأكلِ والشربِ والاستمتاعِ وغيرِها ، فتكونُ أيضاً دفعاً للألمِ .

فالجوابُ : أنَّ لذَّاتِ الآخرةِ يشبهُ بعضُها لذَّاتِ الدنيا في الصورةِ ، ويخالفُها في الحقيقةِ ، كما نُقِلَ أنَّهُ لا شِرْكةَ بينَهما إلا في الأسماءِ[2] ، وحينَئذٍ لا يلزمُ اشتراكُهما في دفعِ الألمِ .

---

(١) تقدم (ص ٥٣٣) .

(٢) كما في قوله سبحانه : ﴿وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [البقرة : ٢٥] .

تنبيهان

[علىٰ صورةِ الإعادةِ عندَ الفخرِ وغيرِهِ ، وكونِ المُعادِ عينَ الجسمِ الفاني لا مثلَهُ]

الأوّل : ذهبَ الإمامُ الفخرُ إلىٰ أنَّهُ لم يثبتْ بدليلٍ قطعيٍّ عقليٍّ أو نقليٍّ أنَّ اللهَ سبحانَهُ وتعالىٰ يُعدِمُ الأجزاءَ ثم يعيدُها ، واحتجَّ غيرُهُ ممَّنْ جزمَ بعدمِها بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص : ٨٨] ، والهلاكُ : الفَناءُ ، والأجزاءُ مِنْ جملةِ الأشياءِ ، فتكونُ فانيةً .

وجوابُهُ : لا نُسلِّمُ أنَّ الهلاكَ هو الفَناءُ فقطْ ، بلِ التفريقُ أيضاً هلاكٌ .

الثّاني : إذا قلنا بعدمِ الأجسامِ فالمعادُ عينُ تلكَ الأجسامِ المعدومةِ لا مثلُها ، وإلا لزمَ أنَّ المثابَ أوِ المعذَّبَ غيرُ هـٰذهِ الأجسامِ التي أطاعَتْ أو عصَتْ ، وهو باطلٌ بالإجماعِ .

واختلفَ أصحابُنا في إعادةِ أعيانِ الأعراضِ ، والصحيحُ إعادةُ أعيانِها .

وقالَ ابنُ العربيِّ في « سراجِ المريدينَ » : (الذي عندَ أهلِ السنَّةِ : أنَّ تلكَ الأجسادَ الدنيويَّةَ تُعادُ بأعيانِها وبأعراضِها بلا خلافٍ بينَهم .

قالَ بعضُهم : بأوقاتِها ، فيُعادُ الوقتُ أيضاً كما يُعادُ الجسمُ واللونُ ، وذلكَ جائزٌ في حكمِ اللهِ تعالىٰ وقدرتِهِ ، وهيِّنٌ عليهِ جميعُهُ ، ولـٰكنْ لم يَرِدْ بإعادةِ الوقتِ خبرٌ ، وقد قالَ اللهُ تعالىٰ في القرآنِ ما يدلُّ علىٰ أنَّ الوقتَ لا يُعادُ ، وهو قولُهُ : ﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا ﴾ [النساء : ٥٦] يعني بهِ : غيرَها في الوقتِ ، وإلا

فالجلودُ الأوائلُ بأعيانِها التي عصَتْ هي التي يُعادُ أبداً تأليفُها إذا تفرَّقَتْ ، وأعيانُها إذا عُدِمَتْ ، وقد بيَّنَّا ذلكَ في كتبِ الأصولِ)[١] .

هـٰذا ما يتعلَّقُ بالحشرِ والنشرِ على اختصارٍ .

وأمَّا الصراطُ : فهو جسرٌ ممدودٌ علىٰ متْنِ جهنَّمَ يَرِدُهُ الأوَّلونَ والآخِرونَ ، وورِدَ : أنَّهُ أدقُّ مِنَ الشعرةِ[٢] ، وتكونُ سرعةُ الناسِ عليهِ علىٰ قدْرِ أعمالِهم ، ومَنْ أمسكَ السماواتِ والأرضَ أنْ تزولا . . قادرٌ أنْ يُسيِّرَ العبادَ معتمدينَ علىٰ شيءٍ وعلىٰ غيرِ شيءٍ ، فلا معنىٰ لتلجلجِ الشكِّ في ثبوتِهِ أوِ التعرُّضِ لتأويلِهِ علىٰ خلافِ الظاهرِ كما سلكَتْهُ المعتزلةُ[٣] .

وأمَّا الميزانُ : فهو حقٌّ ، وردَ بهِ القرآنُ والسنَّةُ ، وهو بعمودٍ وكِفَّتينِ عندَ أهلِ السنَّةِ ، والموزونُ فيهِ : صحفُ الأعمالِ ، أو مثالاتٌ يخلقُها اللهُ تعالىٰ ويَزِنُها اللهُ جلَّ وعلا علىٰ قدْرِ أجورِ الأعمالِ وما يتعلَّقُ بها مِنْ ثوابِها وعقابِها .

وأنكرَ معظمُ المعتزلةِ ذلكَ ، وأوَّلوا الوزنَ على اعتبارِ الحسناتِ ، وقالوا : وزْنُ كلِّ شيءٍ بما يليقُ بهِ ، وقالَ ابنُ المعتمرِ منهم : يجوزُ ، ولا يُقطَعُ بهِ سمعاً[٤] ، ولا يخفىٰ بطلانُ القولينِ .

---

(١) سراج المريدين (١/ ٣٨٥) .

(٢) كذا وصفه سيدنا أبو سعيد الخدري رضي الله عنه فيما رواه عنه مسلم (١٨٣) .

(٣) انظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٦١٨)، و« شرح المقاصد » (٢/ ٢٢٣).

(٤) لاحتمال أن يكون المراد بالوزن اعتبارَ الحسنات والسيئات ، وعدمَ تضييع شيء منهما . « حامدي » (ص٤٩٧) ، وعبارة العلامة الآمدي في « أبكار =

وقالَ الجبائيُّ : يخلقُ اللهُ تعالىٰ جواهرَ علىٰ أعدادِ الأعمالِ الصالحةِ وضدِّها .

قيلَ : وما ذكرَهُ غيرُ بعيدٍ ، إلا أنَّهُ وردَ : أنَّهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ سُئِلَ عن ذلكَ ، فقالَ : « تُوزَنُ ٱلصُّحُفُ »[1] .

وهلِ الوزنُ خاصٌّ بالمؤمنينَ ، أو عامٌّ لهم وللكافرينَ ، ويكونَ معنىٰ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ﴾ أي : نافعاً ؟ فيهِ تردُّدٌ .

وأمَّا الجنَّةُ والنارُ : فثبوتُهما ممَّا عُلِمَ مِنَ الدينِ ضرورةً ، وهما مخلوقتانِ ؛ بدليلِ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران : ١٣٣] ، وهبوطِ آدمَ منها ، ورؤيةِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ لهما في الإسراءِ وفي غيرِهِ[2] .

وقد أنكرَ جماعةٌ مِنَ المعتزلةِ خلْقَهما ، **وزعموا** : أنَّهُ لا فائدةَ في خلقِهما قبلَ الثوابِ والعقابِ ، وحملوا (أُعِدَّتْ) علىٰ أنَّهُ مِنْ بابِ التعبيرِ عنِ المستقبلِ بالماضي لتحقُّقِ وقوعِهِ ، وحملوا (الجنَّةَ) في

= الأفكار » (٤/ ٣٤٥) : (ومنهم من أحاله عقلاً ، ومنهم من جوزه عقلاً وإن لم يقضِ بثبوته ؛ كالعلاف وبشر بن المعتمر) ، وانظر « شرح معالم أصول الدين » (ص٦١٦) .

(١) من ذلك حديث البطاقة المشهور الذي رواه الترمذي (٢٦٣٩) من حديث سيدنا عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما ، وفيه : « فطاشتِ السجلاتُ ، وثقلتِ البطاقةُ » .

(٢) وفي أدلة خلق النار أجارنا الله تعالىٰ منها : قوله سبحانه : ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة : ٢٤] .

قصَّةِ آدمَ عليهِ السلامُ على بستانٍ مِنْ بساتينِ الأرضِ ، **وهٰذا تلاعبٌ بالدينِ** .

وأفعالُ اللهِ تعالىٰ لا تتوقَّفُ على الأغراضِ ، بل يفعلُ ما يشاءُ ، ويحكمُ ما يريدُ .

ولو تنزَّلْنا معَهم في إيقافِها على الأغراضِ.. فما المانعُ مِنِ اشتمالِها علىٰ فائدةٍ عَجَزَتْ عقولُنا عنِ الوقوفِ عليها ؟!

أو نقولُ : ما المانعُ أنْ يكونَ في إعدادِها لطْفٌ في الإيمانِ بإكمالِ تحقيقِ الوعدِ والوعيدِ ، ونفعُ مَنْ كانَ بها مِنَ الحورِ والولدانِ ومَنْ يَرِدُ عليهم مِنْ أرواحِ الشهداءِ والأولياءِ والأطفالِ ، وكذا أرواحُ الكفَّارِ بالنسبةِ إلى النارِ ؟!

واحتجُّوا : بأنَّهما لو كانتا مخلوقتينِ لوجبَ ألا ينقطعَ نعيمُ الجنَّةِ ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا ﴾ [الرعد : ٣٥] ، وقد قالَ تعالىٰ : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص : ٨٨] .

والجوابُ : أنَّ ذلكَ بعدَ دخولِهما في الآخرةِ ، أو نقولُ : قولُهُ تعالىٰ : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ عامٌّ مخصوصٌ .

وأمَّا عذابُ القبرِ وإحياءُ الميتِ فيهِ وسؤالُهُ : فهو حقٌّ عندَ جميعِ أهلِ السنَّةِ ، **ودليلُهُ** : القرآنُ الكريمُ .

أمَّا في حقِّ السعداءِ : فقولُهُ تعالىٰ : ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ [آل عمران : ١٦٩] .

وأمَّا في حقِّ الأشقياءِ : فقولُهُ تعالى : ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا

وَعَشِيًّا﴾ [غافر : ٤٦] ، ولا يصحُّ أنْ يكونَ المرادُ منهُ عذابَ الآخرةِ ؛ لعدمِ تقيُّدِهِ بالغدوِّ والعشيِّ[1] ، ولقولِهِ تعالىٰ : ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر : ٤٦] ، فميَّزَ بينَ العذابينِ[2] ، وقولُهُ تعالىٰ : ﴿أُغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ نَارًا﴾ [نوح : ٢٥] ، والفاءُ للترتيبِ باتصالٍ .

ووردَتْ أخبارٌ بالغةٌ حدَّ الاستفاضةِ باستعاذتِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ مِنْ عذابِ القبرِ ، وقالَ : « ٱلْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ ٱلْجَنَّةِ ، أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ ٱلنَّارِ »[3] ، ثم لم يزلْ ذلكَ مستفيضاً بينَ السلفِ قبلَ ظهورِ البدعِ .

وقد نُقِلَ عن ضرارٍ وبشرٍ المَرِّيسيِّ وجماعةٍ مِنَ المعتزلةِ . . إنكارُ عذابِ القبرِ والمساءلةِ فيهِ وردِّ الأرواحِ فيهِ إلى الأجسادِ ، وقالوا : مَنْ

---

(١) إذ عذابها دائم ، قال سبحانه : ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ * لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾ [الزخرف : ٧٤ـ ٧٥] ، ولا يُعارَض استدلالُ المصنف بنحو قوله سبحانه : ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم : ٦٢] ، لأنَّا نقول : نعيم أهل الجنة دائم لا ينقطع طرفة عين ، وهـٰذا رزق خاص في هـٰذين الوقتين ، أما عذاب أهل النار فكنعيم أهل الجنة من حيث الدوام وعدم الانقطاع ، فتكاد تكون آية (غافر) كالنصِّ علىٰ إثبات عذاب القبر .

(٢) هما عذابُ عرضهم على النار بعد موتهم وقبل بعثهم ، وعذابُ النار ، ومثل هـٰذا التمييز وقع بين عذاب الدنيا بالعقوبة وعذاب الآخرة بالنار في قوله سبحانه : ﴿فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ﴾ [البقرة : ٨٥] .

(٣) رواه الترمذي (٢٤٦٠) من حديث سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .

ماتَ فهو ميتٌ في قبرِهِ إلىٰ يومِ القيامةِ .

وزعمَ أبو الهذيلِ مِنَ المعتزلةِ : أنَّ مَنْ خرجَ مِنَ الدنيا علىٰ غيرِ سمةِ الإيمانِ فإنَّهُ يُعذَّبُ بينَ النفختينِ ويُسألُ إذْ ذاكَ[1] .

وأثبتَ البلخيُّ والجبائيُّ وابنُهُ عذابَ القبرِ للكفَّارِ والفاسقينَ دونَ المؤمنينَ ، وأنكروا تسميةَ الملكينِ بمُنْكَرٍ ونَكِيرٍ ، والشرعُ وردَ بتسميتِهما بذلكَ[2] .

وقالَ صالحٌ قِبَّةٌ مِنَ المعتزلةِ : عذابُ القبرِ جائزٌ ، ويجري على المؤمنينَ مِنْ غيرِ ردِّ الأرواحِ إلىٰ أجسادِها ، وقالَ : إنَّ الميتَ يجوزُ أنْ يُحِسَّ ويألمَ ! وهو خلافُ الضرورةِ .

وقالَتْ طائفةٌ مِنَ الكرَّاميَّةِ والمعتزلةِ : إنَّ اللهَ تعالىٰ يُعذِّبُ الموتىٰ في قبورِهم ويُحدِثُ فيهمُ الألمَ وهم لا يشعرونَ ، فإذا أُحْيُوا وجدوا تلكَ الآلامَ ، قالوا : كالسكرانِ إذا ضُرِبَ فإنَّهُ يُحِسُّ ألمَهُ بعدُ إذا رجعَ إليهِ عقلُهُ ! ومنعَ أصحابُنا أنَّ السكرانَ لا يتألَّمُ ، وإنَّما منعَهُ مِنَ الأنينِ والتأوُّهِ حالُهُ .

واعلمْ : أنَّهُ لا مانعَ في العقلِ مِنْ ردِّ الحياةِ إلىٰ بعضِ أجزائِهِ ، ويُجعَلَ لهُ مِنَ العقلِ والفهمِ ما يفهمُ بهِ ويجيبُ ، ويدركَهُ الملكانِ منهُ ، وإنْ لم نسمعْ نحنُ كلامَهم ، وكذا يجوزُ أنْ يسمعَ كلامَ مَنْ سلَّمَ

---

(١) انظر « أبكار الأفكار » (٤/ ٣٣٢) .

(٢) روىٰ ذلك الطبراني في « المعجم الأوسط » (٤٦٢٩) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

عليهِ ، وكلُّ ذلكَ جائزٌ ، وقد وردَ السمعُ بهِ[1] ، فوجبَ اعتقادُ ظاهرِهِ ، ولا حاجةَ إلىٰ تكلُّفِ تأويلِهِ ، واللهُ تعالىٰ علىٰ كلِّ شيءٍ قديرٌ .

قالوا[2] : وليسَ في إحياءِ الأطفالِ[3] خبرٌ مقطوعٌ بهِ ، وظاهرُ الخبرِ يدلُّ على التعميمِ[4] ، إلا أنَّهُ لا بدَّ في ذلكَ مِنْ تكميلِ فهمِهم ؛ ليعرفوا بذلكَ سعادتَهم وشقاوتَهم ، وكذا المعصومونَ مِنَ الذنوبِ[5] ، ويكونُ تعريفاً لسعادتِهم .

وقيلَ في قولِهِ تعالىٰ : ﴿ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ ﴾ [غافر : ١١] : إنَّ إحدى الحياتينِ حياةُ القبرِ ، **وأُورِدَ عليهِ** : أنَّهُ يلزمُ أنْ تكونَ ثلاثاً[6] .

---

(١) سماعه وسؤاله وإجابته جاءت في آثار عديدة ؛ منها ما رواه البخاري (١٣٣٨)، ومسلم (٢٨٧٠) من حديث سيدنا أنس رضي الله عنه ، وفيه : « إنَّهُ ليسمعُ قرعَ نعالِهم » ، وورد السلام على الأموات في حديث رواه مسلم (٢٤٩) عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، وورد ردُّ الأموات السلام على الأحياء ؛ وذلك فيما رواه البيهقي في « الشعب » (٨٨٥٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : (إذا مرَّ الرجلُ بقبرٍ يعرفُهُ فسلَّمَ عليهِ . . ردَّ عليهِ السلامَ وعرفَهُ) .

(٢) أي : العلماء . « حامدي » (ص٥٠٠) .

(٣) أي : في قبورهم ، لأجل السؤال عن الميثاق الذي أقرُّوا به في صلب آدم . « حامدي » (ص٥٠٠) .

(٤) أي : تعميمِ السؤال لكل من مات ولو صغيراً . « حامدي » (ص٥٠٠) .

(٥) أي : الأنبياءُ ، ففي سؤالهم خلاف ، والمعتمد أنهم لا يُسألون ، وكذلك الأطفال . « حامدي » (ص٥٠١) .

(٦) **يعني** : عند من يقول بعذاب القبر ؛ فهي الحياة الدنيا ، وحياة البرزخ ، والحياة الآخرة .

وأُجيبَ : أنَّ نفيَ الثالثةِ إنَّما هو بطريقِ المفهومِ ، وهو ضعيفٌ ، فيسقطُ ؛ لمعارضةِ القاطعِ ، ويحتملُ أنَّهُ إنَّما خصَّ الحياتينِ بالذِّكرِ لأنَّهما اللتانِ أنكروهما بعدَ الموتِ ، أمَّا الحياةُ الأُولىٰ فمحسوسةٌ ، فلا يُحتاجُ إلى النصِّ عليها .

فإنْ تمسَّكوا بقولِهِ تعالىٰ[1] : ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ﴾ [الدخان : ٥٦][2] . . **قلنا** : المنفيُّ أنْ يذوقوا في الجنَّةِ غُصَصَ الموتِ التي لم تثبتْ إلا للأُولىٰ ، فمِنْ ثَمَّ خُصَّتْ بالذِّكرِ[3] .

وإنْ تمسَّكوا بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾ [النمل : ٨٠] . . **قلنا** : المرادُ ما داموا موتىٰ .

فإنْ قالوا : نحنُ نرىٰ مَنْ ندفنُهُ علىٰ حالِهِ ، ونعلمُ بالضرورةِ كونَهُ ميتاً .

قلنا : هٰذا يُؤذِنُ مِنْ قائلِهِ بعدمِ طمأنينتِهِ إلى الإيمانِ ! وهو بمثابةِ استبعادِ الكفرةِ حشْرَ العظامِ الباليةِ ، ومَنْ يُسلِّمُ اختصاصَ الرسولِ برؤيةِ الملَكِ دونَ القومِ ، وتعاقبَ الملائكةِ فينا ، وقولَهُ تعالىٰ في إبليسَ وجنودِه : ﴿ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ﴾ [الأعراف : ٢٧] . .

---

(١) أي : المعتزلةُ المنكرون للحياة في القبر والسؤال فيه . « حامدي » (ص٥٠١) .

(٢) **وجه استدلال المعتزلة** : أنه لو كان في القبر حياة للزم ثبوتُ موتتينِ .

(٣) **والأولىٰ** في الآية : بمعنى الواحدة التي لا ثاني لها كما نبَّهَ العلامة الفيومي في « المصباح » (أ و ل) ، وتفسيره بالغصص هنا مفادٌ من كون الروح منفصلةً عن الجسد في البرزخ ، فلا غصص بحصول الثانية .

لا يشكُّ في التصديقِ بذلكَ ، كيفَ والنائمُ يدركُ أحوالاً مِنَ السرورِ والغمومِ والآلامِ مِنْ نفسِهِ ، ونحنُ لا نشاهدُ ذلكَ منهُ ؟!

والبرزخُ أوَّلُ منزلٍ مِنْ منازلِ الآخرةِ ، وفيهِ تغييرُ العاداتِ وخرقُها ، فيصحُّ أنْ يكونَ الميتُ حالَ مشاهدتِنا لهُ ، والقبرُ حالَ نظرِنا إليهِ . . على غيرِ الحالةِ التي نشاهدُها ولم نشعرْ بشيءٍ ممَّا هنالكَ ، والأمرُ بيدِ اللهِ تعالىٰ ، يُظهِرُ ما يشاءُ ، ويَحجُبُ ما يشاءُ .

نسألُهُ سبحانَهُ أنْ يجعلَنا ممَّنْ آمنَ بهِ وبملائكتِهِ وكتبِهِ ورسلِهِ ، ويَختِمَ لنا بخواتمِ السعداءِ ، ويُؤمِّنَ روعَتنا في الدنيا والآخرةِ[1] .

ولا يقدحُ فيهِ مشاهدتُنا للميتِ علىٰ نحوِ ما وُضِعَ في قبرِهِ ؛ لأنَّ في الموتِ وما بعدَهُ خوارقَ عاداتٍ أخبرَ بها الشرعُ ، وهي جائزةٌ ، فوجبَ الإيمانُ بها علىٰ ظاهرِها .

يعني : ولا يقدحُ في الإيمانِ بعذابِ القبرِ والإحياءِ فيهِ والسؤالِ ، أو لا يقدحُ في حملِهِ علىٰ ظاهرِهِ . . مشاهدتُنا . . . إلىٰ آخرِهِ ، وقد سبقَ شرحُ هـٰذا المعنىٰ قريباً مِنْ هـٰذا النصِّ ، وباللهِ التوفيقُ[2] .

---

(١) في هامش (ب) : (بلغت) .

(٢) وقد نبَّهَ حُجَّةُ الإسلام الغزاليُّ إلىٰ أنَّ عذاب القبر ليس خارجاً عن ذات الميت ، بل كلُّ ما يُعذَّب به هو مقيمٌ في قلبه الذي هو من عالم الأمر وعالم الملكوت ، وهو متمثِّلٌ للمُعذَّب تمثُّلاً حقيقياً روحانياً ، وليس هو من عالم الشهادة ، ولذا لا يُرىٰ حِسّاً ، وإنما يُدرَك بعين البصيرة للقلوب السليمة ، فسبحان من يعلم=

[بيانُ ضوابطِ التأويلِ ، ومتىٰ يُصارُ إليهِ]

أمَّا ما استحالَ ظاهِرُهُ ؛ نحوُ : ﴿عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه : ٥] فإنَّا نصرفُهُ عن ظاهرِهِ اتفاقاً ، ثم إنْ كانَ لهُ تأويلٌ واحدٌ تعيَّنَ الحملُ عليهِ ، وإلا وجبَ التفويضُ معَ التنزيهِ ، وهو مذهبُ الأقدمينَ ، خلافاً لإمامِ الحرمينِ .

لمَّا ذكرَ أنَّ ما يُجوِّزُهُ العقلُ إذا أخبرَ الشرعُ بوقوعِهِ يجبُ أنْ يُؤمَنَ بهِ علىٰ ظاهرِهِ ، ولا يجوزُ تأويلُهُ ؛ والتعرُّضُ لتأويلِهِ بدعةٌ . . ذكرَ أنَّ ما أخبرَ الشرعُ بهِ ، وكانَ ظاهِرُهُ مستحيلاً عندَ العقلِ فإنَّا نصرفُهُ عن ظاهرِهِ المستحيلِ ؛ **لأنَّا نعلمُ قطعاً أنَّ الشرعَ لا يخبرُ بوقوعِ ما لا يمكنُ وقوعُهُ** ، ولو كذَّبْنا العقلَ في هـٰذا ، وعملنا بظاهرِ النقلِ المستحيلِ . . لأدَّىٰ ذلكَ إلى انهدامِ النقلِ أيضاً ؛ **لأنَّ العقلَ أصلٌ لثبوتِ النبوَّاتِ التي يتفرَّعُ عنها صحَّةُ النقلِ ، فيلزمُ إذاً مِنْ تكذيبِ العقلِ تكذيبُ النقلِ** .

ثم بعدَ صرْفِ اللفظِ عن ظاهرِهِ المستحيلِ :

إنْ لم يكنْ لهُ بعدَ ذلكَ إلا تأويلٌ واحدٌ صحيحٌ . . **تعيَّنَ الحملُ عليهِ** ؛ لعدمِ وجودِ غيرِهِ ؛ وذلكَ مثلُ قولِهِ : ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ﴾ [الحديد : ٤] فإنَّهُ يستحيلُ حملُهُ علىٰ ظاهرِهِ مِنَ المصاحبةِ بالذاتِ ، ولم

= ما يلج في الأرض ! وانظر له « الأربعين » (ص٤٧١) ، و« إحياء علوم الدين » (٩/ ٤٨٥) .

يبقَ بعدَ ذلكَ إلا حملُهُ على المعيَّةِ بالعلمِ والرعايةِ ، ونظيرُهُ : ﴿ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ . . . ﴾ [المجادلة : ٧] الآيةَ ، ونحوُ ذلكَ ممَّا هو كثيرٌ[١] .

وإنْ كانَ لهُ بعدَ ذلكَ تأويلاتٌ ، كلُّ واحدٍ منها مستقيمٌ ؛ **فهل يُعيَّنُ واحدٌ منها ليندفعَ اللَّبْسُ عنِ العوامِّ** ، وهو مذهبُ إمامِ الحرمينِ[٢] ، **أو يُوقَفُ عنِ التعيينِ ويُفوَّضُ الأمرُ فيهِ إلى اللهِ تعالىٰ دفعاً للتحكُّمِ** ، وهو مذهبُ الأقدمينَ ؟[٣] .

---

(١) ولذلك قال الإمام الرازي في « تفسيره » (٢٩/٤٤٩) : (**انعقد الإجماع** : علىٰ أنه سبحانه ليس معَنا بالمكان والجهة والحيز ، فإذاً قوله : ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ لا بد فيه من التأويل ، وإذا جوزنا التأويل في موضع . . وجب تجويزه في سائر المواضع) ، والتأويل بالعلم والرعاية بعضٌ ؛ إذْ ثَمَّ معيَّاتٌ لا تخفىٰ عن صاحب بصيرة ، وإن تُكلِّفَ في إرجاعها إلىٰ هـٰذين ، قال العارف : هَبْكَ تباعدتَ وخالفْتَني تقدرُ أنْ تخرجَ عن لُطفي قال الإمام الرازي في « تفسيره » (٢٩/٤٤٩) : (كلُّ ما عدا الواجبَ الحقَّ فهو ممكن ، وكلُّ ممكن فوجوده من الواجب . . . ، فالحقُّ سبحانه هو المتوسط بين كل ماهية وبين وجودها ، فهو إلىٰ كل ماهية أقرب من وجود تلك الماهية ، **ومن هـٰذا السرِّ قال المحققون** : ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله ، وقال المتوسطون : ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله معه ، وقال الظاهريون : ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله بعده) .

(٢) انظر « الإرشاد » (ص١٥٥) ، ونعت خلافه بأنه غير سديد .

(٣) انظر « شرح الإرشاد » (ص٢٧٨) وليس هـٰذا مذهب الأقدمين فحسب ، **بل هو مذهب المحققين من المتأخرين** ، ومع هـٰذا تجدهم يصيرون إلى التأويل ويختارون المذهب النازل لضرورة ملحَّة ؛ كالخوف على السائل المشكِل من ظلمات التشبيه عند عدم التعيين ، بل يرىٰ حجة الإسلام في « ميزان العمل » (ص٣٠٦) أنه يُصارُ إلى التشبيه البدعي الذي لا يُخرِجُ عن دائرة الإيمان إن خشينا على الضعيف العقل بنفي مثل هـٰذا أن يقع في الكفر ، **وبهـٰذا تعلم أن**=

وذلكَ مثلُ قولِهِ تعالىٰ : ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه : ٥] ، فإنَّ الاستواءَ ؛ بمعنى : الاستقرارِ المكانيِّ . . محالٌ في حقِّهِ تعالىٰ ، **وبقيَ بعدَ ذلكَ تأويلاتٌ صحيحةٌ** :

أحدُها : أنْ يكونَ (استوىٰ) بمعنى : استولىٰ عليهِ بتصريفِهِ لهُ كيفَ شاءَ .

الثاني : أنْ يكونَ بمعنىٰ : قصدَ إلىٰ خلْقِ شيءٍ هنالكَ .

الثالثُ : أنْ تكونَ (علىٰ) بمعنى : الباء ، و(استوىٰ) بمعنىٰ : (كَمَّلَ) أي : كَمَّلَ الخَلْقَ بالعرشِ .

الرابعُ : أنَّ المستقِرَّ فوقَ العرشِ مخلوقٌ مِنْ مخلوقاتِهِ يُسمَّى (استوىٰ)[1] . . . إلىٰ غيرِ ذلكَ ممَّا قيلَ .

والأظهرُ : **مذهبُ الأقدمينَ** ؛ في ترْكِ تعيينِ بعضِها ، وتفويضِ المقصودِ منها إلى اللهِ تعالىٰ ، **معَ القطْعِ بتنزيهِهِ جلَّ وعلا عمَّا لا يليقُ بهِ** ؛ لأنَّ تعيينَ أحدِ المحتملاتِ الجائزةِ بغيرِ دليلٍ بدعةٌ في الدينِ وتجاسرٌ عظيمٌ ، وتعيينُ مَنْ عيَّنَ شيئاً منها كالإمامِ إنَّما كانَ لدليلٍ يُرجِّحُهُ مِنْ جهةِ اللغةِ أو غيرِها ، واللهُ تعالىٰ أعلمُ .

* * *

= **عدم التعيين مذهب سُنِّي سَنيٌّ** ، لم يختلف أهل الحق بصحته .

(١) فالوقف على (الرحمـٰن) الذي هو بدل من ضمير (خلق السماوات والأرض) فقوله : (استوىٰ) مبتدأ ، و(على العرش) خبر ؛ أي : الشيء الذي يُسمَّى (استوىٰ) كائن على العرش ومستقِرٌّ عليه . « حامدي » (ص٥٠٣) .

فصلٌ
في بيان جملة ممّا يجب الإيمان به من الغيوب ممّا عُلم من الدّين بالضّرورة أو شبهها

وممَّا جاءَ بهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ويجبُ الإيمانُ بهِ : نفوذُ الوعيدِ في طائفةٍ مِنْ عُصاةِ أُمَّتِهِ ، ثم يخرجونَ بشفاعتِهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، والحوضُ ، وهل هو قبلَ الصراطِ أو بعدَهُ ، أو هما حوضانِ : أحدُهما قبلَ الصراطِ ، والآخرُ بعدَهُ ، وهو الصحيحُ ؟ أقوالٌ ، وتطايرُ الصحفِ ، إلىٰ غيرِ ذلكَ ممَّا عُلِمَ مِنَ الدينِ ضرورةً ، وعلمُهُ مُفصَّلٌ في الكتابِ والسنَّةِ وكتبِ علماءِ الأمَّةِ .

اعلمْ : أنَّ نفوذَ الوعيدِ اختلفَ الناسُ فيهِ علىٰ ثلاثةِ مذاهبَ :

الأوّلُ : أنَّ الوعيدَ الواردَ في الكتبِ الإلٰهيَّةِ إنَّما جاءَ للتخويفِ فقطْ ، وأمَّا فعلُ الإيلامِ فلا ! **وهـٰذا قولُ الباطنيَّةِ** ، واحتجُّوا بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ ٱللَّهُ بِهِۦ عِبَادَهُۥ ﴾ [الزمر : ١٦] ، ولا يخفىٰ فسادُهُ ؛ فإنَّ التخويفَ المذكورَ في الآيةِ إنَّما هو في الدنيا ، وفي الآخرةِ يقعُ المخوَّفُ بهِ .

واحتجُّوا أيضاً : بأنَّ الحكيمَ أرحمُ الراحمينَ ؛ كيفَ يُعذِّبُ حيواناً ضعيفاً غايتُهُ أنَّهُ بمعصيتِهِ إنَّما قصَّرَ في حقِّ نفسِهِ ؛ لاستحالةِ أنْ يكونَ للهِ تعالىٰ نفعٌ في عملِ أحدٍ أو ضررٌ بهِ ؟!

وأيضاً : فالأفعالُ كلُّها واقعةٌ بإرادتِهِ تعالىٰ وخلقِهِ ، لا أثرَ للعبدِ في شيءٍ منها ! وهٰذا الكلامُ منهم مبنيٌّ على التحسينِ العقليِّ ، وهو باطلٌ ، وعلىٰ طلبِ الاطِّلاعِ علىٰ سرِّ القَدَرِ ، وهو ممَّا نُهينا عنِ الخوضِ فيهِ ، قالَ رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « إِذَا ذُكِرَ ٱلْقَدَرُ فَأَمْسِكُوا »[1] ، واللهُ سبحانَهُ يفعلُ ما يشاءُ ، ويحكمُ ما يريدُ ، ولا علمَ لنا بشيءٍ إلا أنْ يُعلِّمَنا جلَّ وعزَّ .

المذهبُ الثاني : أنَّ العذابَ إنَّما يحسنُ في حقِّ الكافرِ دونَ المسلمِ ، **وهو مذهبُ المرجئةِ** ، وجزموا بنفْيِ عقابِ مَنْ ماتَ مِنْ أهلِ الكبائرِ قبلَ أنْ يُوفَّقَ للتوبةِ .

واحتجُّوا بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ إِنَّ ٱلْخِزْيَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴾ [النحل : ٢٧] ، ودخولُ النارِ خزيٌ ؛ بدليلِ : ﴿ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ ﴾ [آل عمران : ١٩٢] ، فهو خاصٌّ إذاً بالكافرينَ .

وبقولِهِ تعالىٰ : ﴿ قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ [طه : ٤٨] ، والألفُ واللامُ في (العذابِ) : للعمومِ .

وبقولِهِ تعالىٰ : ﴿ كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ . . . ﴾ [الملك : ٨] الآيةَ .

وبقولِهِ تعالىٰ : ﴿ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى * ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ [الليل : ١٥ـ١٦] .

وبقولِهِ جلَّ وعزَّ : ﴿ وَهَلْ نُجَٰزِىٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ ﴾ [سبأ : ١٧] ، **والكَفُورُ** :

---

(١) رواه الطبراني في « المعجم الكبير » (١٠/ ١٩٨) من حديث سيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، ونعت الحافظُ في « فتح الباري » (١١/ ٤٧٧) سندَهُ بالحُسْن .

لفظُ مبالغةٍ ، فوجبَ أنْ يختصَّ بالكافرِ .

لا يُقالُ : يعارضُهُ قولُهُ تعالىٰ : ﴿ مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ ﴾ [النساء : ١٢٣] **لأنَّا نقولُ**[1] : يُرجَّحُ عندَ التعارضِ آيُ الوعدِ علىٰ آيِ الوعيدِ ؛ لأنَّ رحمتَهُ تعالىٰ وفضلَهُ أغلبُ .

وبقولِهِ تعالىٰ : ﴿ يَوۡمَ تَبۡيَضُّ وُجُوهٞ وَتَسۡوَدُّ وُجُوهٞ . . . ﴾ [آل عمران : ١٠٦] الآيةَ .

وبقولِهِ جلَّ وعزَّ : ﴿ وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ مُّسۡفِرَةٞ ﴾ [عبس : ٣٨] الآيةَ .

وبقولِهِ تعالىٰ : ﴿ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِ . . . ﴾ [الزمر : ٥٣] الآيةَ ، **والمرادُ** : المؤمنونَ ؛ لأنَّ الإضافةَ تشعرُ بتشريفٍ ما ، ولا شرفَ للكافرِ .

والجوابُ عنِ الجميعِ : أنَّ الآياتِ المخصِّصةَ العذابَ بالكافرِ مرادُها عذابٌ وخزيٌ خاصٌّ ، وهو الذي يقتضي الخلودَ ، ولا فلاحَ بعدَهُ والعياذُ باللهِ ، ولا خفاءَ أنَّ ذلكَ خاصٌّ بالكافرِ .

وأمَّا قولُهُ تعالىٰ : ﴿ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ ﴾ فهو عامٌّ يقبلُ التخصيصَ ، **وأيضاً** : فيحتملُ أنَّ المرادَ حضُّ العصاةِ على التوبةِ والرجوعِ إلى اللهِ تعالىٰ ، وألا يقنَطوا بمواقعةِ الذنبِ مِنْ رحمةِ اللهِ تعالىٰ حتىٰ يصدَّهم ذلكَ عنِ التوبةِ ، ويدلُّ عليهِ قولُهُ تعالىٰ إثْرَ هـٰذهِ الآيةِ : ﴿ وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ وَأَسۡلِمُواْ لَهُۥ . . . ﴾ [الزمر : ٥٤] الآيةَ .

---

(١) لا يزال السياق علىٰ لسان المرجئة ومن يقول بقولهم .

المذهبُ الثالثُ : أنَّ العذابَ ثابتٌ حسنٌ في حقِّ الكفارِ وعصاةِ المؤمنينَ ، **وهٰذا هو الذي أجمعَ عليهِ أهلُ السنَّةِ والمعتزلةُ** ، إلا أنَّ حسْنَهُ عندَ أهلِ السنَّةِ بالشرعِ ، وعندَ المعتزلةِ بالعقلِ ، **وأيضاً** : فليسَ هو دائماً في حقِّ مَنْ نفذَ فيهِ مِنْ عصاةِ المؤمنينَ عندَ أهلِ السنَّة ، ولا شاملاً عندَهم لجميعِ العصاةِ ؛ لثبوتِ عفوِهِ تعالىٰ عن كثيرٍ ، وخالفَ المعتزلةُ في الأمرينِ[1] .

وبالجملةِ : فمذهبُ جميعِ أهلِ الحقِّ وأهلِ السنَّةِ : أنَّ الناسَ علىٰ قسمينِ : مؤمنٌ وكافرٌ ؛ فالكافرُ في النارِ مُخلَّدٌ فيها بإجماعٍ ، والمؤمنُ علىٰ ضربينِ : محفوظٌ مِنَ المعاصي عمرَهُ وغيرُ محفوظٍ ؛ فالأوَّلُ : في الجنةِ بَدْءاً بالإجماعِ ، والثاني : صاحبُ صغائرَ فقطْ ، وصاحبُ كبائرَ[2] ، وصاحبُ الكبائرِ : تائبٌ وغيرُ تائبٍ ، فالقسمانِ الأوَّلانِ أيضاً في الجنَّةِ أبداً بالإجماعِ[3] ، وربَّما تكونُ بعدَ أهوالٍ ثم

---

(١) قال العلامة المنجور في « حاشيته » (ص٢٢٩) : (أي : قالوا بالدوام والشمول ، قال السعد في « شرح المقاصد » [٢/ ٢٣٨] : ونحن نقول : ينبغي أن يكون ما اشتَهر عن المعتزلة من خلود العاصي غير التائب في النار . . مذهبَ بعضهم ، والمختار لهم خلافه) .

(٢) في (هـ) زيادة : (فقط) ، قوله : (وصاحب كبائر) أي : جنس الكبائر الصادق بالكبيرة الواحدة فأكثر ، ولا يشترط الكثير كما يوهمه الجمع . « عكاري » (ق ٤٢٩) .

(٣) هما : صاحب الصغائر ، وصاحب الكبائر الذي تاب منها . « حامدي » (ص٥٠٦).

يغفرُ اللهُ سبحانَهُ ، وغيرُ التائبِ في مشيئةِ اللهِ تعالىٰ ، معَ إجماعِهم علىٰ نفوذِ الوعيدِ في بعضِهم ؛ وهو جماعةٌ مِنْ كلِّ نوعٍ مِنْ أنواعِ المعاصي[1] .

وأمَّا شفاعةُ سيِّدِنا ومولانا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ في إخراجِ عصاةِ المؤمنينَ مِنَ النارِ : فلا خفاءَ في ثبوتِها عندَ أهلِ السنَّةِ ، وأنكرَها المعتزلةُ علىٰ أصلِهم في أنَّ الفاسقَ مُخلَّدٌ في النارِ كالكافرِ ، ولنبيِّنا ومولانا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ شفاعاتٌ أُخَرُ مشهورةٌ في كتبِ الحديثِ[2] ، نسألُهُ سبحانَهُ ألا يحرمَنا منها .

وأمَّا ثبوتُ الحوضِ لهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : فمشهورٌ مستفيضٌ ، نسألُهُ سبحانَهُ أنْ يجعلَنا في الرعيلِ الأوَّلِ مِنَ الواردينَ منهُ .

واختلفوا : هل هو قبلَ الصراطِ أو بعدَهُ ؟ **والتحقيقُ** : أنَّ لهُ حوضينِ : قبلُ ، وبعدُ .

وأمَّا تطايرُ الصحفِ : فمشهورٌ أيضاً .

واختلفوا فيمَنْ ينفذُ فيهِ الوعيدُ مِنْ عصاةِ المؤمنينَ : هل يأخذُ كتابَهُ بيمينِهِ ، أو أمرُهُ موقوفٌ ؟ وهو أقربُ ، واللهُ تعالىٰ أعلمُ .

---

(١) في (د) ونسخة علىٰ هامش (ب) : (هم) بدل (هو) .

(٢) وأصولها خمسٌ ، انظر « إكمال المعلم » للقاضي عياض (١/ ٥٦٥) .

واعلمْ : أنَّ أصولَ الأحكامِ التي منها نتلقَّى : الكتابُ ، والسنَّةُ ، وإجماعُ الأمَّةِ ، وقياسُ الأئمَّةِ .

واتباعُ السلفِ الصالحِ واقتفاءُ آثارِهم نجاةٌ لِمَنْ تمسَّكَ بهِ .

وأفضلُ الناسِ بعدَ نبيِّنا صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : أبو بكرٍ ، ثم عمرُ ، ومختارُ مالكٍ : الوقفُ فيما بينَ عثمانَ وعليٍّ رضيَ اللهُ تعالىٰ عنهما وعمَّنْ قبلَهما .

والصحابةُ كلُّهم عدولٌ أئمَّةٌ ، بأيِّهِمُ اقتديتُمُ اهتديتُم ، نفعَنا اللهُ بمحبَّتِهم ، وأماتَنا علىٰ سُنَّتِهم ، وحشرَنا في زمرتِهم ، آمينَ يا ربَّ العالمينَ .

فهٰذهِ « عقيدةُ أهلِ التوحيدِ » ، المُخرِجةُ بفضلِ اللهِ تعالىٰ مِنْ ظلماتِ الجهلِ والتقليدِ ، المُرغِمةُ بعونِ اللهِ أنفَ كلِّ مبتدعٍ عنيدٍ ، نسألُهُ سبحانَهُ أنْ ينفعَ بها بفضلِهِ ، ويشرحَ بها صدرَ كلِّ مَنْ يسعىٰ في تحصيلِها بطَوْلِهِ .

وصلِّ اللهمَّ علىٰ سيِّدِنا ومولانا محمدٍ عددَ ما ذكرَكَ وذكرَهُ الذاكرونَ ، وعددَ ما غفلَ عن ذكرِكَ وذكرِهِ الغافلونَ ، ورضيَ اللهُ عن آلِهِ وصحبِهِ ، والحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ .

مرادُهُ بالأصولِ : الأدلَّةُ ، **وبالأحكامِ** : الأحكامُ الشرعيَّةُ ؛ جمعُ حُكْمٍ ؛ وهو خطابُ اللهِ تعالى المتعلِّقُ بأفعالِ المكلَّفينَ بالاقتضاءِ أوِ التخييرِ أوِ الوضعِ .

فيدخلُ في **الاقتضاءِ** : الإيجابُ والتحريمُ والندبُ والكراهةُ ، والمرادُ **بالتخييرِ** : الإباحةُ ، **والوضْعُ** : عبارةٌ عنِ الحكمِ علىٰ شيءٍ بأنَّهُ سببٌ لأحدِ الأحكامِ الخمسةِ ، أو شرطٌ فيهِ ، أو مانعٌ منهُ .

فالمعنىٰ : أنَّ الأدلَّةَ التي يُستنَدُ إليها في إثباتِ هـٰذهِ الأحكامِ منحصرةٌ في الأربعةِ التي ذكرَ ؛ وهي :

الكتابُ : والمرادُ بهِ : القرآنُ المنزَّلُ علىٰ نبيِّنا ومولانا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ .

والسنَّةُ : والمرادُ بها هنا : ما صدرَ عنهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ممَّا ليسَ بمتلوٍّ، وينحصرُ ذلكَ في أقوالِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ وأفعالِهِ وتقاريرِهِ .

والإجماعُ : والمرادُ بهِ : اتفاقُ المجتهدينَ مِنْ أمَّةِ نبيِّنا ومولانا محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ في عصرٍ علىٰ أمرٍ ، ومَنْ يرىٰ أنَّهُ لا ينعقدُ إلا ببقاءِ إجماعِهِم إلى انقراضِ عصرِهم . . يزيدُ في التعريفِ : إلى انقراضِ العصرِ[1] ، ومَنْ يرىٰ أنَّ الإجماعَ لا ينعقدُ معَ سبْقِ خلافٍ مستقرٍّ مِنْ ميتٍ أو حيٍّ وجوَّزَ وقوعَهُ . . يزيدُ : لم يسبقْهُ خلافُ مجتهدٍ مستقرٌّ[2] .

---

(١) قال العلامة المنجور في « حاشيته » (ص٢٣٠) : (إنما زاد ذلك : لأنَّ التعريف هو للإجماع الذي هو حُجَّةٌ تثبت به الأحكام ، وهو قبل انقراض العصر ليس حجةً عند ذلك القائل، فوجدت تلك الزيادة ليكون التعريف مطرداً مانعاً) .

(٢) قال العلامة الزركشي في « البحر المحيط » (٤/٥٠٩) : (فلو اختلف أهل عصر علىٰ قولين . . فليس لمن بعدهم الإجماع علىٰ أحدهما على المذهب) ، وقوله : (**مستقرٌّ**) بالرفع : نعت لـ (خلافُ) ، وإنما قيد الخلاف بالاستقرار : لأنه قبل أن يستقرَّ يجوز الاتفاقُ علىٰ أحد القولين ؛ فإنَّ الصحابة أجمعوا علىٰ قول الصدِّيق بقتال أهل الردة بعد خلافهم من غير استقرار ، وعلىٰ=

والقياسُ : والمرادُ بهِ : مساواةُ فرعٍ لأصلٍ في علَّةِ حكمِهِ ، وإنَّما أضافَ القياسَ إلى الأئمَّةِ ؛ للتنبيهِ علىٰ أنَّهُ ليسَ كلُّ قياسٍ يُعتبَرُ ، بلِ الذي يقعُ مِنَ الأئمَّةِ المجتهدينَ ؛ لاتساعِ مُقدِّماتِهِ ، وكثرةِ الغلطِ فيهِ .

والعلمُ المتكفِّلُ بمعرفةِ هـٰذهِ الأدلَّةِ ، وبمسائلِها ، وبمعرفةِ وجْهِ استنباطِ الأحكامِ الشرعيَّةِ منها . . **هو العلمُ المُسمَّىٰ بأصولِ الفقهِ**[1] ، وإنَّما مرادُنا نحنُ بهـٰذا الكلامِ هنا بيانُ مذهبِ أهلِ السنَّةِ في أنَّ الأحكامَ الشرعيَّةَ لا تثبتُ بالعقلِ المحضِ ، بل بالنقلِ أوِ العقلِ المستنْبِطِ منهُ[2] ، خلافَ مذهبِ المعتزلةِ المحكِّمينَ العقولَ في إثباتِ الأحكامِ الشرعيَّةِ، وقد سبقَ ردُّ مذهبِهم في فصلِ التحسينِ والتقبيحِ[3] .

قولُهُ : (**واتباعُ السلفِ الصالحِ** . . .) إلىٰ آخرِهِ : نبَّهَ بهِ علىٰ ترْكِ البدعِ التي لا يشهدُ لها أصلٌ مِنْ أصولِ الشريعةِ[4] ، والفرارِ منها غايةَ المقدورِ إلىٰ ما كانَ عليهِ السلفُ الصالحُ رضوانُ اللهِ عليهم ، سواءٌ

= دفنه صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة بعد اختلافهم من غير استقرار . « حامدي » (ص٥٠٩) .

(١) كذا في (ب) بعد تصحيح ، وفي غيرها : (هو بمعرفة العلم المسمَّىٰ . . .) .

(٢) قوله : (**أو العقل**) أراد به القوة ، وقوله : (**المستنبِط**) بصيغة اسم الفاعل ، وقوله : (**منه**) أي : النقلِ ، ويصحُّ أن يراد بالعقل : الدليلُ العقلي ، وعلىٰ هـٰذا فـ (المستنبط) بصيغة اسم المفعول . « حامدي » (ص٥٠٩) .

(٣) تقدم (ص ٥٣٥) .

(٤) هـٰذا وصف مخصِّصٌ للبدع ، احترز به من البدع المستحسنة التي تشهد لها أصول الشريعة ؛ كجمع القرآن ، وتدوين المذاهب ؛ فإن قواعد الشريعة تقتضي وجوبها ، وكتجمُّل العلماء بالملابس الفاخرة لأجل عدم إهانتهم والأخذ عنهم ؛ فإن قواعد الشريعة تقتضي ندب ذلك . « حامدي » (ص٥٠٩) . =

تعلَّقَتْ تلكَ البدعُ بالعقائدِ ؛ ككثيرٍ مِنْ عقائدِ المعتزلةِ ومَنْ في معناهم ، أو بالأعمالِ الظاهرةِ ؛ ككثيرٍ ممَّا هو مشاهدٌ في أزمنتِنا وفيما قبلَها ولا حولَ ولا قوَّةَ إلا باللهِ .

قولُهُ : (**والصحابةُ كلُّهم عدولٌ**) هـٰذا هو الذي عليهِ جمهورُ العلماءِ والمحقِّقونَ مِنْ أهلِ الأصولِ ؛ أنَّ كلَّ مَنْ ثبتَتْ صحبتُهُ لا يُسألُ عن عدالتِهِ ، ولا يُتوقَّفُ في روايتِهِ ، عُرِفَ أو لم يُعرَفْ ، **ودليلُهم** : ظاهرُ الكتابِ والسنَّةِ ؛ كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ . . . ﴾ [الفتح : ٢٩] الآيةَ ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا . . . ﴾ [البقرة : ١٤٣] الآيةَ ، وقولِهِ : ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ . . . ﴾ [آل عمران : ١١٠] الآيةَ ، وقولِهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « أَصْحَابِي كَٱلنُّجُومِ ؛ بِأَيِّهِمُ ٱقْتَدَيْتُمُ ٱهْتَدَيْتُمْ »[1] ، وقولِهِ : « خَيْرُ ٱلْقُرُونِ قَرْنِي »[2] ، وقولِهِ : « لَوْ أَنْفَقَ أَحَدُكُمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَباً

---

(١) رواه البيهقي في « المدخل الكبير » (١٥٢) ، والخطيب في « الكفاية » (ص٥٩) عن سيدنا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ، وروىٰ مسلم (٢٥٣١/٢٠٧) ، والبيهقي في « الاعتقاد » (٣٠٠) من حديث سيدنا أبي موسى الأشعري رضي الله عنه مرفوعاً : « النجومُ أمنةٌ للسماءِ ، فإذا ذهبتِ النجومُ أتىٰ أهلَ السماءِ ما يُوعدونَ ، وأنا أمنةٌ لأصحابي ، فإذا ذهبتُ أنا أتىٰ أصحابي ما يُوعدونَ ، وأصحابي أمنةٌ لأمَّتي ، فإذا ذهبَ أصحابي أتىٰ أُمَّتي ما يُوعدونَ » ، قال الحافظ البيهقي عن هـٰذا الحديث : (الصحيحُ أنَّه يؤدِّي معنىٰ حديث : « أصحابي كالنجوم . . . ») ، وأكَّد هـٰذا الحافظُ ابن حجر في « التلخيص الحبير » (٤/ ٣٥١) .

(٢) رواه البخاري (٢٦٥٢) ، ومسلم (٢٥٣٣) من حديث سيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، قال الحافظ القسطلاني في « إرشاد الساري » =

مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ »[1] .

وفي المسألةِ أقوالٌ أُخَرُ غيرُ مرضيَّةٍ[2] ، ومحلُّها علْمُ الأصولِ ، والذي عليهِ الكتابُ والسنَّةُ وإجماعُ مَنْ يُعتَدُّ بإجماعِهِ . . ما تقدَّمَ ؛ وهو أنَّهم كلَّهم عدولٌ مِنْ غيرِ تفصيلٍ .

والصحابيُّ عندَ الجمهورِ : مَنِ اجتمعَ مؤمناً معَ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ في حياتِهِ ، ثم ماتَ مؤمناً وإنْ لم يروِ عنهُ وإنْ لم يُطِلْ[3] .

وقولُهُ : (مَنِ اجتمعَ) أحسنُ مِنْ قولِ ابنِ الحاجبِ : (مَنْ رآهُ)[4] ؛ لأنَّهُ يخرجُ عنهُ مثلُ عبدِ اللهِ بنِ أمِّ مكتومٍ رضيَ اللهُ تعالىٰ عنهُ ، وإنَّما لم يُشترَطْ طولُ الاجتماعِ في حقِّ الصاحبِ بالنسبةِ إليهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ، معَ اشتراطِ ذلكَ فيهِ لغةً وعُرْفاً بالنسبةِ إلىٰ غيرِهِ . . لأنَّ اجتماعَ المؤمنِ معَهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ وإنْ كانَ لحظةً يحصلُ لهُ مِنَ

= (٤/ ٣٨٤) : (هل الأفضلية بالنسبة إلى المجموع أو الأفراد ؟ محلُّ بحث ، وإلى الثاني ذهب الجمهور ، والأول قول ابن عبد البر) .

(١) رواه البخاري (٣٦٧٣) ، ومسلم (٢٥٤١) من حديث سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ، **والنصيف** : النصف ، قاله صلى الله عليه وسلم لسيدنا خالد لما سبَّ سيدنا عبد الرحمـٰن بن عوف ، رضي الله عنهما .

(٢) **منها** : أنه يبحث عن عدالتهم كغيرهم إلا مَنْ يكون ظاهر العدالة أو مقطوعها ؛ كالشيخين ، **ومنها** : أنهم عدول إلىٰ قتل عثمان ، ويبحث عن عدالتهم بعد قتله ؛ لوقوع الفتن بينهم حينئذ ، **ومنها** : أنهم عدول إلا مَنْ خرج علىٰ علي وقاتله . « حامدي » (ص٥١٠) .

(٣) قوله : (**ولم يُطِلْ**) يعني : الصحبةَ مع النبي صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ . « عكاري » (ق ٤٣٦) .

(٤) قاله في « المختصر » . انظر « بيان المختصر » للأصفهاني (١/ ٧١٤) .

البركةِ ونورِ الباطنِ ما لا يدخلُ تحتَ حصْرٍ ، وإذا كانَ كثيرٌ مِنَ الأولياءِ شُوهِدَ عظيمُ ارتقاءِ مَنِ اعتنَوا بهِ بنظرةٍ واحدةٍ أو توجَّهوا إليهِ بهمَّةٍ مفردةٍ . . **فكيفَ بالاجتماعِ معَ أشرفِ الخلْقِ ، ومَنْ نورُهُ أصلُ الأنوارِ كلِّها ، وفي أدنىٰ أنوارِهِ تغرقُ جميعُ أنوارِ الأولياءِ ومعارفِهم ؟!** صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ما ذكرَهُ الذاكرونَ وغفلَ عن ذكرِهِ الغافلونَ .

قولُهُ : (**وأفضلُهم أبو بكرٍ ثم عمرُ . . .**) إلىٰ آخرِهِ : **هٰذهِ المسألةُ اختلفَ الناسُ فيها** :

فقالَتْ فِرْقةٌ : لا يُتعرَّضُ للتفضيلِ بينَهم ، وقالوا : هم كالأصابعِ في الكفِّ .

وقالَ غيرُ هٰؤلاءِ بالتفضيلِ ، ثم اختلفوا ؛ ففضَّلَتِ الخطَّابيَّةُ عمرَ رضيَ اللهُ تعالىٰ عنهُ ، وفضَّلَتِ الراونديَّةُ العباسَ رضيَ اللهُ تعالىٰ عنهُ ، وفضَّلَتِ الشيعةُ عليّاً رضيَ اللهُ تعالىٰ عنهُ ، وفضَّلَتْ أهلُ السنَّةِ أبا بكرٍ رضيَ اللهُ تعالىٰ عنهُ .

قالَ القرطبيُّ في « شرحِ مسلمٍ » : (لم يختلفِ السلفُ والخلفُ في أنَّ أفضلَهم أبو بكرٍ ثم عمرُ، ولا عبرةَ بقولِ أهلِ الشيعِ والبدعِ)[1] .

وقالَ القاضي عياضٌ في « الإكمالِ » : (قالَ أبو منصورٍ البغداديُّ : أصحابُنا مجمعونَ علىٰ أنَّ أفضلَهمُ : الخلفاءُ الأربعةُ علىٰ ترتيبِهم في الخلافةِ ، ثم تمامُ العشرةِ ، ثم أهلُ بدرٍ ، ثم أهلُ أُحُدٍ ، ثم أهلُ بيعةِ الرضوانِ ، ومَنْ لهُ مزيَّةٌ : أهلُ العقبتينِ مِنَ

---

(١) انظر « إكمال المعلم » (٧/ ٣٧٩) ، و« المفهم » (٦/ ٢٤٨ ، ٢٥٢) .

الأنصارِ[١] ، وكذلكَ السابقونَ الأوَّلونَ ؛ **واختُلِفَ فيهم** :

فقيلَ : هم مَنْ صلَّىٰ للقبلتينِ ، **وقيلَ** : هم أهلُ بيعةِ الرضوانِ ، **وقيل** : هم أهلُ بدرٍ .

واختُلِفَ فيما بينَ عثمانَ وعليٍّ رضيَ اللهُ تعالىٰ عنهما :

فقيلَ : هما علىٰ ترتيبِهما في الخلافةِ ، وإليهِ مالَ الأشعريُّ .

وقيلَ فيهما بالوقْفِ ، وإليهِ نحا مالكٌ رحمَهُ اللهُ تعالىٰ ، فقيلَ لهُ في « المدوَّنةِ » : مَنْ أفضلُ الناسِ بعدَ نبيِّهم ؟ فقالَ : أبو بكرٍ ثم عمرُ ، أوَفي ذلكَ شكٌّ ؟! وسقطَ (عمرُ) مِنْ بعضِ الرواياتِ ، قيلَ : فعليٌّ وعثمانُ ؟ فقالَ : ما أدركتُ أحداً ممَّنْ أقتدي بهِ يُفضِّلُ أحدَهما على الآخرِ[٢] ، ولأبي المعالي قريبٌ منهُ[٣] .

وقالَ ابنُ العربيِّ : قد كانَ شيخُنا الفهريُّ يُقدِّمُ عمرَ كثيراً[٤] ، ويقولُ : لو قالَ أحدٌ بتقديمِهِ علىٰ أبي بكرٍ لقلتُهُ ، ويرحمُ اللهُ الفهريَّ ، لم يصبْ وجْهَ النظرِ ، بل غابَ عنهُ ؛ إذْ لو نظرَ لعلمَ أنَّ أبا بكرٍ رضيَ اللهُ تعالىٰ عنه سيِّدُ الأمَّةِ غيرَ مُدافَعٍ[٥] .

---

(١) العبارة في مطبوع « إكمال إكمال المعلم » (٨/ ١٧٠) : (ومن له مزية من أهل . . .) ، وقوله : (**من الأنصار**) حالٌ من (أهل العقبتين) ، ومفاده : أنَّ أهل بيعة الرضوان ومَنْ له مزية في مرتبة واحدة . « حامدي » (ص٥١١) .

(٢) المدونة الكبرىٰ (٤/ ٦٧٠) .

(٣) انظر « إكمال المعلم » (٧/ ٣٨٠) ، والمراد بأبي المعالي : إمام الحرمين . « عكاري » (ق ٤٣٧) .

(٤) المراد بالفهري في المقام : الإمام الطرطوشي الأندلسي ، لا ابن التلمساني . « عكاري » (ق ٤٣٧) .

(٥) في (أ ، ب ، د) : (بل غاب عنه ، إذا رأىٰ أبا بكر رضي الله تعالىٰ عنه علم=

ثم اختُلِفَ في تأويلِ وقْفِ مالكٍ رحمَهُ اللهُ تعالىٰ ؛ فقيلَ : هو وقْفٌ علىٰ ظاهرِهِ ، وقيلَ : هو راجعٌ للقولِ الأوَّلِ ؛ أنَّهم علىٰ ترتيبِهم في الخلافةِ ، ويحتملُ وقفُهُ وقفُ مَنْ يُقتدَىٰ بهِ أنَّهُ لما وقعَ مِنَ الاختلافِ والتعصُّبِ[1] ، حتىٰ صارَ الناسُ فرقتينِ ؛ علويَّةً وعثمانيَّةً ، وقد قيلَ : إنَّ بسببِ قولِهِ بالتفضيلِ بينَهما طلبَتْهُ العَلَوِيَّةُ حتى امتُحِنَ رحمَهُ اللهُ تعالىٰ[2] .

ومعنى التفضيلِ : كثرةُ الثوابِ ورفعُ الدرجةِ ، وذلكَ لا يُدرَكُ

= أنه سيد الأمة غير مدافع) ، والمثبت من (ج) ونسخة من هامش (ب) .

(١) قال العلامة المنجور في « حاشيته » (ص٢٣٢) : (هـٰكذا فيما رأيت من نسخ هـٰذا الشرح : « **وقف من يُقتدىٰ به** » بدون عطف ، فيكون منصوباً مفعول « يحتمل » ، و« أنَّ » ومعمولها بدلٌ منه ، أو يكون مرفوعاً بدلاً من « وقفه » ، و« أنَّ » ومعمولها مفعول « يحتمل » ، و« **يُقتدىٰ به** » على الوجهين مبني للمفعول ، والموافق لكلام عياض في « الإكمال » أن يكون « وقف » بالعطف ، و« اقتدىٰ » بصيغة الماضي والبناء للفاعل ، وفاعله عائد علىٰ « مالك » : أي : ويحتمل أن يكون توقف مالك وتوقف من اقتدىٰ مالكٌ به . . لما وقع من التعصب والاختلاف . . .) معَ تصحيح بعض الأخطاء المطبعية الظاهرة .

(٢) كتب العلامة المنجور حاشية على النسخة (ب) وفيها : (في « المدونة » : سُئِلَ مالك : أيُّ الناس أفضل بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : أبو بكر ، ثم قال : أوَفي ذلك شكٌّ ؟! فقيل له : فعليٌّ وعثمان ؟ قال : ما أدركتُ أحداً ممن أقتدي به يفضل أحدهما علىٰ صاحبه ، وروي الكف عن ذلك . انتهىٰ ، قال عياض : واختلف في تأويل قوله في الكف عن عثمان وعلي ، وقد تقدم في ذلك ؛ فقيل : هو علىٰ ظاهره ، وقيل : إنه رجع عنه إلى القول الأول ، ويحتمل أن يكون كفُّه وكفُّ من اقتدىٰ به لما كان ذلك من الاختلاف والتعصب ، حتىٰ صار الناس متميزين بلقبين ؛ علوية وعثمانية لهـٰذا ، وانظر « إكمال إكمال المعلم » (٨/ ١٧٠) .

بقياسٍ ، وإنَّما يثبتُ بالنقلِ ، ولا يُستدَلُّ عليهِ بكثرةِ الطاعاتِ الظاهرةِ ؛ إذْ قد يكونُ[1] على اليسيرِ مِنْ عملِ السرِّ أكثرَ مِنَ الكثيرِ الظاهرِ ، وإنْ كانَتِ الأعمالُ الظاهرةُ فيها مجالٌ لغلبةِ الظنِّ بالتفضيلِ .

واختلفَ القائلونَ بالتفضيلِ :

فقيلَ : هو قطعيٌّ ، ومالَ إليهِ الأشعريُّ ، وإليهِ يشيرُ قولُ مالكٍ في « المدوَّنةِ » في تفضيلِ أبي بكرٍ : (أوَفي ذلكَ شكٌّ ؟!)[2] .

وقالَ القاضي : (هو ظنيٌّ) ، قالَ : (لأنَّ المسألةَ اجتهاديَّةٌ ، لو تركَ أحدٌ النظرَ فيها لم يأثمْ)[3] .

وكذا اختُلِفَ : هلِ التفضيلُ في الظاهرِ والباطنِ ، أو في الظاهرِ خاصَّةً ؟ والقاضي نصرَ كلاً مِنَ القولينِ واحتجَّ لهُ ، وتعويلُهُ علىٰ أنَّهُ في الظاهرِ فقطْ ؛ قالَ : (لأنَّهُ قد يكونُ في الباطنِ علىٰ خلافِ ما عندَنا)[4] .

وذهبَتْ طائفةٌ : إلىٰ أنَّ مَنْ ماتَ في حياتِهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ أفضلُ ممَّنْ بقيَ بعدَهُ ، واختارَهُ ابنُ عبدِ البرِّ ؛ لحديثِ : « أَنَا شَهِيدٌ عَلَىٰ هَـٰؤُلَاءِ »[5] ، وتزكيةِ بعضِهم وصلاتِهِ عليهِم ، واختُلِفَ فيما بينَ عائشةَ وفاطمةَ رضيَ اللهُ تعالىٰ عنهما ، واحتجَّ كلٌّ بأحاديثَ ، وتوقَّفَ

---

(١) أي : الثوابُ . « حامدي » (ص٥١٣) .

(٢) المدونة الكبرىٰ (٤/ ٦٧٠) .

(٣) انظر « إكمال إكمال المعلم » (٨/ ١٧١) معَ « إكمال السنوسي » .

(٤) انظر « إكمال المعلم » (٧/ ٣٨٠) .

(٥) رواه البخاري (١٣٤٣) من حديث سيدنا جابر بن عبد الله رضي الله عنهما .

الأشعريُّ في المسألةِ وتردَّدَ فيها[1] .

وبالجملةِ : فكلُّهم ساداتٌ أجلَّةٌ مختارونَ عندَ اللهِ عزَّ وجلَّ ، نفعَنا اللهُ تعالىٰ بجميعِهم ، وحشرَنا في زمرتِهم ، وأماتَنا علىٰ محبَّتِهم والاقتداءِ بهديِهم .

* * *

وهـٰذا أوانُ الفراغِ مِنْ هـٰذا التعليقِ المباركِ إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ ، فنسألُهُ سبحانَهُ أنْ يختمَ لنا بالإيمانِ والإسلامِ ، واتباعِ السنَّةِ ، والمغفرةِ لجميعِ ذنوبِنا بلا محنةٍ في الدنيا ولا في الآخرةِ ، وأنْ يبوِّئَنا معَ الآباءِ والأمَّهاتِ والإخوةِ والذريَّةِ والأحبَّةِ مِنْ أعالي الفردوسِ المنازلَ الفاخرةَ ، وأنْ يُسهِّلَ الفهمَ علىٰ كلِّ مَنْ تعاطىٰ هـٰذا الشرحَ أو أصلَهُ ، ويختمَ لهُ بخواتمِ السعداءِ ، ويشرحَ صدرَهُ ، ويُزكِّيَ في الدنيا والآخرةِ فعلَهُ وقولَهُ ، آمينَ آمينَ آمينَ يا ربَّ العالمينَ .

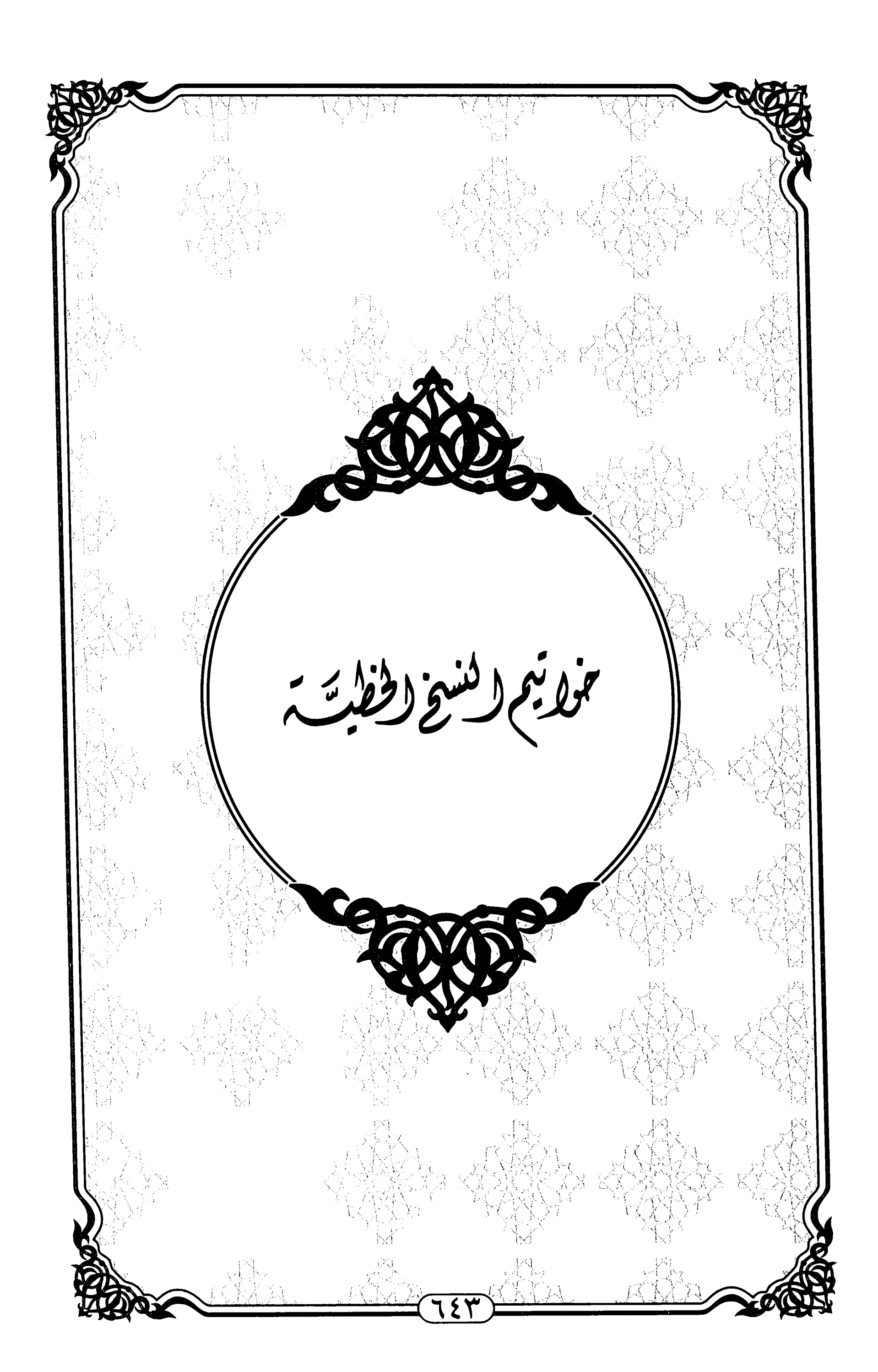
والصلاةُ والسلامُ علىٰ سيِّدِ الأوَّلينَ والآخرينَ ، ورضيَ اللهُ تعالىٰ عن آلِهِ وصحبِهِ ومَنْ تبعَهم بإحسانٍ إلىٰ يومِ الدينِ ، وسلامٌ علىٰ جميعِ النبيِّينَ والمرسلينَ[2] .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين
ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

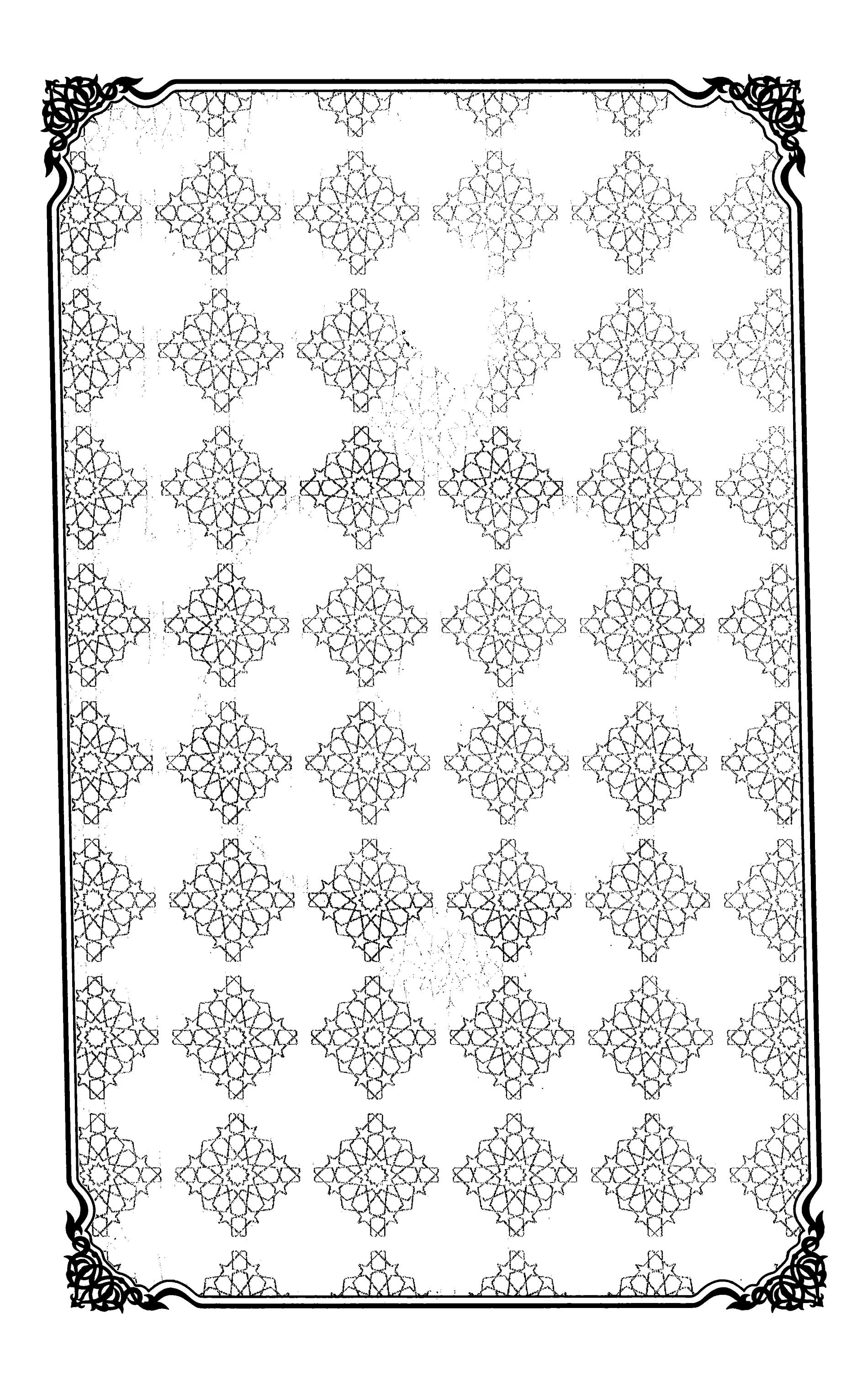
---

(١) انظر « إكمال المعلم » (٧/ ٣٨٠) .

(٢) في هامش (ب) : (بلغت مقابلته علىٰ قدر الاستطاعة) .



خواتيم النسخ الخطية



خاتمة النسخة (أ)

كمل الكتاب بحمد الله تعالىٰ وحسن عونه ، وصلى الله علىٰ سيِّدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً دائماً متصلاً إلىٰ يوم وعيده ووعده ، علىٰ يد العبد الفقير إلىٰ رحمة مولاه ؛ **يوسفَ بن محمد بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الشهير بالموَّاق**[1] ، غفر الله تعالىٰ ذنوبه ، وستر في الدارين عيوبه ، بمنِّهِ وفضله .

وكان الفراغ من نسخ هـٰذا الكتاب المبارك ، نفعنا الله تعالىٰ به وبمؤلفه في [. . .] **بصفر عام تسع مئة** عرَّفَنا الله تعالىٰ خيره ، وصلى الله علىٰ سيدنا ومولانا محمد وسلم تسليماً .

خاتمة النسخة (ب)

كمل بحمد الله وحسن عونه ، وصلى الله علىٰ سيِّدنا ومولانا محمد نبيِّه وعبده .

وكان الفراغ منه **يوم الثلاثاء ، الخامس والعشرين من شعبان ، عام أربعة وخمسين وتسع مئة** ، علىٰ يد العبد الفقير لمولاه ، الراجي عفو ربه ورحماه ؛ **أحمدَ بن علي بن عبد الرحمـٰن بن عبد الله ، عُرف**

---

(١) لا تخفىٰ شهرة الإمام الموَّاق ، ولـٰكنه ليس هو كاتب النسخة قطعاً ؛ فاسمه : هو محمد بن يوسف بن أبي القاسم ، ووفاته سنة (٨٩٧هـ) ، وتاريخ النسخ هو (٩٠٠هـ) ، فلعله ابن أخيه ، والله أعلم .

بالمنجور[1] ، لطف الله به وبوالديه .

خاتمة النسخة (ج)

كمل والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله علىٰ سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً ، علىٰ يد **عبد الله يعلىٰ محمد بن إبراهيم البعقيلي** ، لطف الله به بمنه ، وغفر له ولوالديه ولجميع المسلمين .

خاتمة النسخة (د)

وقد وافق الفراغُ من نسخ هـٰذا الشرح المبارك ، علىٰ يد أفقر عباد الله ، وأحوجهم إلىٰ مغفرته ورضوانه ؛ **علي بن علي بن إبراهيم بن داود الطوخي المالكي** ، غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين ، آمين ، في غرة شهر جُمادى الآخرة ، أحد شهور سنة **ثمان بعد الألف** من الهجرة النبوية ، علىٰ صاحبها أفضل السلام ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، ولا حول ولا قوة إلَّا بالله العلي العظيم ، وصلى الله علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم أجمعين .

---

(١) هو شيخ الإسلام ، العلامة النحرير ، المشهور بالمنجور ، وهو كما ترىٰ كاتب هـٰذه النسخة النفيسة بيده المباركة ، يلحظُ هـٰذا من ضبطها والعناية بها ، وله علىٰ هـٰذا الكتاب حاشيتان : كبيرة وصغيرة ، كتب إحداها سنة (٩٩١هـ) ، قال فيه الشيخ المدرع في « منظومته » : [من الرجز]

وأحمـد إمـامنـا المنجـور ... سؤدَدُهُ بين الورىٰ مشهور
كان رئيس العلم في المعقول ... والفقه والبيان والأصول

انظر « سلوة الأنفاس » (٣/ ٧٧) .

خاتمة النسخة (هـ)

وكان الفراغ من كتابته في شعبان ، سنة ثلاث وستين ومئة وألف من الهجرة النبوية ، على يد العبد الفقير أحمد بن محمد بن علي نور الدين القرشي الحسني السحيمي القلعي[1] ، غفر الله له ولوالديه وللمسلمين والمسلمات ، آمين .

* * *

---

(١) هو الإمام العلامة المتكلم المحقق أحمد السحيمي الشافعي ، أحد أعيان أهل العلم والصلاح في عصره ، وصاحب شرح بسيط لـ « جوهرة التوحيد » للإمام اللقاني ، والذي تجلَّىٰ في شرحه هٰذا كثرة النقل عن « عمدة أهل التوفيق والتسديد » الذي بين أيدينا ، توفي سنة (١١٧٨هـ) رحمه الله تعالىٰ ، وانظر « عجائب الآثار » للجبرتي (١/٤٢٨) .

فهرس أهمّ مصادر ومراجع التحقيق

- **الاعتقاد والهداية إلىٰ سبيل الرشاد** ، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين **البيهقي** (ت ٤٥٨ هـ) ، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي ، ط١ ، (١٤٣٩هـ) ، دار التقوىٰ ، دمشق ، سورية .
- **الاقتصاد في الاعتقاد** ، للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد **الغزالي** الطوسي (ت٥٠٥هـ) ، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي ، ط٢ ، دار المنهاج ، جدة ، السعودية .
- **أبكار الأفكار** ، للإمام المتكلم **سيف الدين** أبي الحسن علي بن محمد بن سالم البغدادي **الآمدي** (ت٦٣١هـ) ، تحقيق أحمد محمد المهدي ، ط٢ ، (١٤٢٤هـ) ، دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، مصر .
- **أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية** ، للإمام أبي يحيىٰ زكريا بن يحيى الشريف **الإدريسي** (كان حياً سنة ٦٢٩هـ) ، تحقيق نزار حمادي ، ط١ ، (١٤٣١هـ) ، مكتبة المعارف .
- **الأربعين في أصول الدين** ، للإمام حُجَّة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد **الغزالي** (ت ٥٠٥ هـ) ، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي ، ط١ ، (١٤٣٩هـ) ، دار المنهاج ، جدة ، السعودية .
- **الأربعين في أصول الدين** ، للإمام أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين **فخر الدين الرازي** (ت٦٠٦هـ) ، تحقيق أحمد حجازي السقا ، ط١ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، مصر .
- **إثبات عذاب القبر وسؤال الملكين** ، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين **البيهقي** (ت٤٥٨هـ) ، تحقيق شرف محمود القضاة ، ط٢ ، (١٤٠٥هـ) ، دار الفرقان ، عمان ، الأردن .
- **إحياء علوم الدين** ، للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد **الغزالي** الطوسي (ت٥٠٥هـ) ، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي ، ط١ ، (١٤٣٢هـ) ، دار المنهاج ، جدة ، السعودية .

- **الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد** ، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف **الجويني** (ت٤٧٨هـ) ، تحقيق محمد يوسف موسىٰ وعلي عبد المنعم عبد الحميد ، طبع سنة (١٣٦٩هـ) ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، مصر .
- **إرشاد الساري إلىٰ شرح صحيح البخاري** ، للإمام الحافظ أبي العباس شهاب الدين أحمد بن محمد **القسطلاني** (ت ٩٢٣ هـ) ، ط٧ ، (١٣٢٣هـ) ، المطبعة الكبرى الأميرية ، القاهرة ، مصر .
- **الإشارات والتنبيهات** ، للشيخ الرئيس أبي علي الحسن بن عبد الله **ابن سينا** (ت٤٢٨هـ)، تحقيق سليمان دنيا، ط٣، (١٩٨٣م)، دار المعارف، القاهرة، مصر .
- **الإشارة في علم الكلام** ، للإمام أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين **فخر الدين الرازي** (ت٦٠٦هـ) ، تحقيق هاني محمد حامد محمد ، طبع سنة (١٤٢٨هـ) ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، مصر .
- **الإعلام بما في دين النصارىٰ من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام** ، للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري **القرطبي** (ت٦٧١هـ) ، تحقيق أحمد حجازي السقا ، طبع سنة (١٩٨٠م) ، دار التراث العربي ، القاهرة ، مصر .
- **إكمال إكمال المعلم** ، للإمام أبي عبد الله محمد بن خليفة الوشتاني **الأُبي** (ت٨٢٧هـ) طبعة مصورة عن نشرة مطبعة السعادة سنة (١٣٢٨هـ) ، لدى دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- **إكمال المعلم بفوائد مسلم** ، للإمام الحافظ **القاضي** أبي الفضل **عياض** بن موسى بن عياض اليحصبي (ت٥٤٤هـ) ، تحقيق يحيىٰ إسماعيل ، ط١ ، (١٤١٩هـ) ، دار الوفاء ، القاهرة ، مصر .
- **الإمام العلامة محمد بن يوسف السنوسي التلمساني وجهوده في خدمة الحديث النبوي الشريف** ، للأستاذ الدكتور عبد العزيز الصغير دخان ، ط١ ، (١٤٣١هـ) ، دار كردادة ، الجزائر .
- **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به** ، المسمىٰ : « رسالة الحرة » ، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب بن محمد **الباقلاني** (ت ٤٠٣ هـ) ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، ط٢ ، (١٤٢١هـ) ، المكتبة الأزهرية ، القاهرة ، مصر .

ـ **الإيضاح في علوم البلاغة** ، للإمام جلال الدين أبي المعالي محمد بن عبد الرحمٰن بن عمر **القزويني** (ت٧٣٩هـ) ، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي ، ط٣ ، (١٤١٣هـ) ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان .
ـ **البحر المحيط في أصول الفقه** ، للإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله **الزركشي** (ت٧٩٤هـ) ، تحقيق عمر سليمان الأشقر ، ط٢ ، (١٤١٣هـ) ، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الكويت .
ـ **البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير** ، للإمام سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد **ابن الملقن** المصري (ت٨٠٤هـ) ، تحقيق مصطفىٰ أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال ، ط١ ، (١٤٢٥هـ) ، دار الهجرة ، الرياض ، السعودية .
ـ **البرهان في أصول الفقه** ، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف **الجويني** (ت٤٧٨هـ) ، تحقيق عبد العظيم الديب ، ط١ ، (١٣٩٩هـ) ، طبع علىٰ نفقة أمير دولة قطر .
ـ **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان** ، للإمام أبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد **ابن مريم** الشريف المليتي التلمساني (ت بعد ١٠١٤هـ) ، تحقيق محمد ابن أبي شنب ، طبع سنة (١٢٢٦هـ) ، المطبعة الثعالبية ، الجزائر .
ـ **البعث** ، للحافظ المفسر أبي بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث **ابن أبي داود** الأزدي السجستاني (ت٣١٦هـ) ، تحقيق محمد السعيد بن بسيوني زغلول ، ط١ ، (١٤٠٧هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
ـ **بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب** ، للإمام أحمد بن محمد **بن زكري** التلمساني (ت٩٠٠هـ) ، تحقيق عبد الله بن يوسف الشيخ سيدي ، طبع سنة (١٤١٥هـ) ، جامعة محمد الخامس ، الرباط ، المغرب .
ـ **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب** ، للإمام أبي الثناء محمود بن عبد الرحمٰن **الأصفهاني** (ت٧٤٩هـ) ، تحقيق محمد مظهر بقا ، ط١ ، (١٤٠٦هـ) ، دار المدني ، جدة ، السعودية .
ـ **البيان والتبيين** ، للإمام اللغوي أبي عثمان عمرو بن بحر **الجاحظ** (ت ٢٥٥ هـ) ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط٢ ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، مصر .
ـ **تاج العروس من جواهر القاموس** ، للإمام الحافظ أبي الفيض محمد بن محمد

مرتضىٰ الزَّبيدي الحسيني (ت ١٢٠٥ هـ) ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج وجماعة من المحققين ، ط١ ، (١٣٨٥هـ) ، وزارة الإرشاد والأنباء ، الكويت .
ـ **تاريخ الخلفاء** ، للإمام الحافظ جلال الدين أبي الفضل عبد الرحمـٰن بن أبي بكر **السيوطي** (ت٩١١هـ) ، تحقيق إبراهيم صالح ، ط١ ، (١٤١٧هـ) ، دار صادر ، بيروت ، لبنان .
ـ **تبصرة الأدلة في أصول الدين** ، للإمام **أبي المعين** ميمون بن محمد **النسفي** (ت٥٠٨هـ) ، تحقيق كلود سلامة ، ط١ ، (١٩٩٠م) ، نشر المعهد العالي الفرنسي للدراسات العربية ، دمشق ، سورية .
ـ **تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب** ، للإمام قاضي الجماعة أبي عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم **البكي** الكومي (ت٩١٦هـ) ، تحقيق نزار حمادي ، مؤسسة المعارف ، بيروت ، لبنان .
ـ **التحفة المفيدة في شرح العقيدة الحفيدة** ، للإمام أبي مهدي عيسى بن عبد الرحمـٰن **السُّكتاني** (ت١٠٦٢هـ) ، تحقيق نزار حمادي . ط١ ، (١٤٣٣هـ) ، دار الضياء ، الكويت .
ـ **تعريف الخلف برجال السلف** ، للإمام أبي القاسم محمد الحفناوي (ت١٣٦٠هـ) طبع سنة (١٣٢٤هـ) ، طبـ بمطبعة بيير قوفتانة الشرقية ، الجزائر .
ـ **تفسير الرازي** ، **المسمىٰ** : « **التفسير الكبير** » **أو** « **مفاتيح الغيب** » ، للإمام أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين **فخر الدين الرازي** (ت٦٠٦هـ) ، ط١ ، (١٤٠١هـ) ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان .
ـ **تفسير الطبري** ، المسمىٰ : « جامع البيان عن تأويل آي القرآن » ، للإمام أبي جعفر **محمد بن جرير الطبري** (ت ٣١٠ هـ) ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، ط١ ، (١٤٢٠هـ) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان .
ـ **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير** ، للإمام الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد **ابن حجر العسقلاني** (ت٨٥٢هـ) ، تحقيق حسن بن عباس بن قطب ، ط١ ، (١٤١٦هـ) ، مؤسسة قرطبة ، القاهرة ، مصر .
ـ **تلخيص المفتاح** ، للإمام محمد بن عبد الرحمـٰن **القزويني** (ت٧٣٩هـ) ، ط١ ، (١٤٣١هـ) ، مكتبة البشرىٰ ، كراتشي ، باكستان .
ـ **تهذيب اللغة** ، للإمام اللغوي أبي منصور محمد بن أحمد بن الأزهر **الأزهري**

الهروي (ت٣٧٠هـ) ، تحقيق محمد عوض مرعب ، ط١ ، (٢٠٠١م) ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان .
- **التوحيد**، لإمام الهدىٰ **أبي منصور** محمد بن محمد بن محمود **الماتريدي** (ت٣٣٣هـ)، تحقيق فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، القاهرة.
- **ثَبَتُ أبي جعفر البلوي** ، للإمام **أبي جعفر** أحمد بن علي **البلوي** الوادي آشي (ت٩٣٨هـ) ، تحقيق عبد الله العمراني ، ط١ ، (١٤٠٣هـ) ، دار الغرب الإسلامي ، المغرب .
- **الجامع لشعب الإيمان** ، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين **البيهقي** (ت ٤٥٨ هـ) ، تحقيق عبد العلي حامد ، ط١ ، (١٤٢٣هـ) ، مكتبة الرشد ، الرياض ، السعودية . الدار السلفية ، بومباي ، الهند .
- **حاشية الشنواني علىٰ إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد** ، للعلامة المحقق الشيخ محمد بن علي بن منصور **الشنواني** الشافعي (ت١٢٣٣هـ) ، تحقيق عماد الجليلاتي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- **حاشية العطار على البدر الطالع شرح جمع الجوامع** ، للإمام حسن بن محمد بن محمود **العطار** الشافعي (ت١٢٥٠هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- **حاشية العكاري** ، للعلامة المحقق علي **العكاري** المراكشي (ت١١١٨هـ) ، نسخة مصورة عن مخطوطة المكتبة الأزهرية بالقاهرة ذات الرقم العام (٣٩٤٤٤) والخاص (٣٠٥٨) ، والمكتوبة سنة (١١٨٠هـ) .
- **حاشية المنجور علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ** ، المسماة « الحاشية الكبرىٰ علىٰ شرح كبرى السنوسي » ، للإمام أبي العباس أحمد بن علي بن عبد الرحمـٰن **المنجور** (ت٩٩٥هـ)، تحقيق نور الدين عجرود ، طبع سنة (١٤٣٣هـ) طبعة خاصة بمبادرة من آل الإمام المنجور ، الدار البيضاء ، المغرب .
- **الحكم العطائية** ، للإمام العارف بالله أحمد **بن عطاء الله** السكندري (ت٧٠٩هـ) ، تحقيق نزار حمادي ، دار الإمام ابن عرفة ، تونس .
- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء** ، للإمام الحافظ **أبي نعيم** أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت ٤٣٠ هـ) ، ط٥ ، (١٤٠٧هـ) ، طبعة مصورة عن نشرة مطبعة السعادة والخانجي سنة (١٣٥٧هـ) لدىٰ دار الريان للتراث ، القاهرة ، مصر . ودار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان .

- **حواش على شرح العقيدة الكبرىٰ** ، للشيخ إسماعيل بن موسى بن عثمان **الحامدي** (ت١٣١٦هـ) ، ط١ ، (١٣٥٤هـ) ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، مصر .
- **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون** ، للإمام أبي العباس أحمد بن يوسف بن عبد الدائم **السمين الحلبي** (ت٧٥٦هـ) ، تحقيق أحمد الخراط ، دار القلم ، دمشق ، سورية .
- **دلائل البنوة** ، للإمام الحافظ **أبي نعيم** أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت ٤٣٠ هـ) ، تحقيق محمد رواس قلعه جي وعبد البر عباس ، ط٢ ، (١٤٠٦هـ) ، دار النفائس ، بيروت ، لبنان .
- **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر** ، للإمام محمد بن عسكر الحسني **الشفشاوني** (ت٩٨٦هـ) ، تحقيق محمد حجي ، ط٢ ، (١٣٩٧هـ) ، دار المغرب ، الرباط ، المغرب .
- **ديوان امرئ القيس** ، للشاعر الكبير أحد أصحاب المعلقات **امرئ القيس** بن حجر بن الحارث الكندي (ت٨٠ ق هـ) ، تحقيق عبد الرحمٰن المصطاوي ، ط٢ ، (١٤٢٥هـ) ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان .
- **ديوان عبد الله بن رواحة ودراسة في سيرته وشعره** ، للدكتور وليد قصاب ، ط١ ، (١٤٠١هـ) ، دار العلوم ، الرياض ، السعودية .
- **ديوان المتنبي** ، لحكيم الشعراء **أبي الطيب** أحمد بن الحسين بن الحسن **المتنبي** الكوفي الكندي ، تاريخ النشر (١٤٠٣هـ) ، دار بيروت ، بيروت ، لبنان .
- **ذيل وفيات الأعيان** ، المسمىٰ : « درة الحجال في أسماء الرجال » ، للإمام أبي العباس أحمد بن محمد **ابن القاضي المكناسي** (ت١٠٢٥هـ) ، تحقيق محمد الأحمدي ، ط١ ، (١٣٩١هـ) ، دار التراث ، القاهرة ، مصر . المكتبة العتيقة ، تونس .
- **الرسالة القشيرية** ، للأستاذ الإمام أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن **القشيري** (ت ٤٦٥ هـ) ، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي ، ط١ ، (١٤٣٨هـ) ، دار المنهاج ، جدة ، السعودية .
- **الزهرة** ، للإمام أبي بكر **محمد بن داود الأصبهاني** ، تحقيق إبراهيم السامرائي ، ط٢ ، (١٤٠٦هـ) ، مكتبة المنار ، الزرقاء ، الأردن .

- **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس** ، للمحدث المؤرخ أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس الحسني **الكتاني** (ت ١٣٤٥ هـ) ، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني وحمزة بن محمد الطيب الكتاني ومحمد حمزة بن علي الكتاني ، ط١ ، (١٤٢٥هـ) ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، المغرب .
- **السنة** ، المسمىٰ : « شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة » ، للإمام الحافظ أبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور **اللالكائي** (ت ٤١٨ هـ) ، تحقيق نشأة المصري ، مكتبة دار البصيرة ، الإسكندرية ، مصر . دار الآثار ، صنعاء .
- **سنن ابن ماجه** ، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد **ابن ماجه** القزويني (ت٢٧٣هـ) ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ط١ ، (١٣٧٣هـ) ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، مصر .
- **سنن أبي داود**، للإمام الحافظ **أبي داود** سليمان بن الأشعث **السجستاني** (ت٢٧٥هـ)، تحقيق محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، بيروت ، لبنان .
- **سنن الترمذي** ، للإمام الحافظ أبي عيسىٰ محمد بن عيسى **الترمذي** (ت ٢٧٩ هـ) ، تحقيق أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض ، ط٢ ، (١٣٩٥هـ) طبعة مصورة لدىٰ دار إحياء التراث ، بيروت ، لبنان .
- **سنن الدارمي** ، المسمىٰ : « مسند الدارمي » ، للإمام الحافظ أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمـٰن **الدارمي** (ت٢٥٥هـ) ، تحقيق حسين سليم أسد ، ط١ ، (١٤١٢هـ) ، دار المغني ، الرياض ، السعودية .
- **السيرة الشامية** ، المسماة : « سبل الهدىٰ والرشاد في سيرة خير العباد وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد » ، للإمام محمد بن يوسف **الشامي** (ت٩٤٢هـ) ، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض ، ط١ ، (١٤١٤هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- **السيرة النبوية** ، للإمام المؤرخ النسابة جمال الدين أبي محمد عبد الملك **بن هشام** (ت ٢١٣ هـ) ، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي ، ط٢ ، (١٣٧٥هـ) ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، مصر .
- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية** ، للعلامة الشيخ محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم **مخلوف** (ت١٣٦٠هـ) ، تحقيق عبد المجيد خيالي ، ط١ ، (١٤٢٤هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .

- **شرح الإرشاد** ، للإمام تقي الدين أبي الفتح مظفر بن عبد الله بن علي **المقترح** (ت٦١٢هـ) ، تحقيق فتحي أحمد عبد الرزاق ،أطروحة لنيل درجة العالمية (الدكتوراه) في العقيدة والفلسفة (١٤١٠هـ) ، جامعة الأزهر ، القاهرة ، مصر .
- **شرح الجزائرية** ، المسمى : « المنهج السديد في شرح كفاية المريد » ، للإمام المفسر المحدث محمد بن يوسف بن عمر **السنوسي** الحسني (ت٨٩٥هـ) ، تحقيق مصطفىٰ مرزوقي ، دار الهدىٰ ، عين مليلة ، الجزائر .
- **شرح حدود ابن عرفة** ، المسمى : « الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية » ، للإمام أبي عبد الله محمد **الأنصاري الرصاع** (ت٨٩٤هـ) ، ط١ ، (١٣٥٠هـ) ، المكتبة العلمية .
- **شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب** ، للإمام النحوي أبي محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد **ابن هشام** الأنصاري (ت٧٦١هـ) ، تحقيق عبد الغني الدقر ، ط١ ، (١٩٨٤م) ، الشركة المتحدة ، دمشق ، سورية .
- **شرح صغرى الصغرىٰ** ، للإمام المتكلم المحدث محمد بن يوسف بن عمر **السنوسي** الحسني (ت٨٩٥هـ) ، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي ، ط١ ، (١٤٤٠هـ) ، دار التقوىٰ ، دمشق ، سورية .
- **شرح العقيدة الصغرىٰ** ، للإمام المتكلم المحدث محمد بن يوسف بن عمر **السنوسي** الحسني (ت٨٩٥هـ) ، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي ، ط١ ، (١٤٤٠هـ) ، دار التقوىٰ ، دمشق ، سورية .
- **شرح العقيدة الوسطىٰ** ، للإمام المتكلم المحدث محمد بن يوسف بن عمر **السنوسي** الحسني (ت٨٩٥هـ)، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي ، ط١ ، (١٤٤٠هـ)، دار التقوىٰ ، دمشق ، سورية .
- **شرح لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة** ، للإمام شرف الدين عبد الله بن محمد **ابن التلمساني** الفهري (ت٦٥٨هـ) ، تحقيق نزار حمادي ط١ ، (١٤٣٩هـ) ، دار الإمام ابن عرفة ، تونس . دار الضياء ، الكويت .
- **شرح معالم أصول الدين** ، للإمام شرف الدين عبد الله بن محمد **ابن التلمساني** الفهري (ت٦٥٨هـ) ، تحقيق نزار حمادي ، ط١ ، (١٤٣١هـ) ، دار الفتح ، عمان ، الأردن .

- **شرح المقاصد** ، للإمام النحرير سعد الدين مسعود بن عمر **التفتازاني** (ت٧٩٢هـ) ، طبع سنة (١٤٠١هـ) ، دار المعارف النعمانية ، باكستان .
- **شرح المقدمات** ، للإمام المتكلم المحدث محمد بن يوسف بن عمر **السنوسي** الحسني (ت٨٩٥هـ) ، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي ، ط١ ، (١٤٤٠هـ) ، دار التقوىٰ ، دمشق ، سورية .
- **شرح المواهب اللدنية بالمنح المحمدية** ، للإمام محمد بن عبد الباقي بن يوسف **الزرقاني** (ت١١٢٢هـ) ، ط١ ، (١٤١٧هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- **الشفا بتعريف حقوق المصطفىٰ صلى الله عليه وسلم** ، للإمام الحافظ **القاضي** أبي الفضل **عياض** بن موسى بن عياض اليحصبي (ت٥٤٤هـ) ، تحقيق عبده كوشك ، ط١ ، (١٤٣٤هـ) ، دار الفيحاء ، دمشق ، سورية . مكتبة الغزالي ، دمشق ، سورية .
- **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية** ، للإمام اللغوي أبي نصر إسماعيل بن حماد **الجوهري** (ت٣٩٣هـ) ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، ط٤ ، (١٤٠٧هـ) ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان .
- **صحيح البخاري** ، المسمى : « الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه » ، (الطبعة السلطانية اليونينة) ، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل **البخاري** (ت ٢٥٦ هـ) ، عني به محمد زهير بن ناصر الناصر ، ط٣ ، (١٤٣٦هـ) ، دار طوق النجاة ، بيروت ، لبنان . دار المنهاج ، جدة ، السعودية .
- **صحيح مسلم** ، المسمى : « المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم » ، للإمام الحافظ أبي الحسين **مسلم** بن الحجاج القشيري (ت٢٦١هـ) ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان .
- **طبقات الحضيكي** ، للإمام محمد بن أحمد **الحضيكي** (ت١١٨٩هـ) ، تحقيق أحمد بومزكو ، ط١ ، (١٤٢٧هـ) ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، المغرب .

- **الطبقات الكبرىٰ** ، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد **بن سعد** الهاشمي البصري (ت٢٣٠هـ) ، تحقيق إحسان عباس ، ط١ ، (١٩٦٨م) ، دار صادر ، بيروت ، لبنان .
- **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** ، للعلامة عبد الرحمـٰن بن حسن **الجبرتي** (ت١٢٣٧هـ) ، ط٢ ، (١٩٧٨م) ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان .
- **عيون الأخبار** ، للإمام الأديب أبي محمد عبد الله بن مسلم **بن قتيبة الدينوري** (ت ٢٧٦ هـ) ، طبع سنة (١٤١٨هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** ، للإمام موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس **ابن أبي أصيبعة** الخزرجي (ت٦٦٨هـ) ، تحقيق نزار رضا ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان .
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري** ، للإمام الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي **ابن حجر العسقلاني** (ت ٨٥٢ هـ) ، بعناية محب الدين الخطيب وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي ، ط١ ، (١٣٩٠هـ) ، طبعة مصورة عن نشرة المطبعة السلفية لدىٰ مكتبة الغزالي ، دمشق ، سوريا .
- **الفروق** ، المسمىٰ : « أنوار البروق في أنواء الفروق » ، للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمـٰن **القرافي** (ت٦٨٤هـ) ، تحقيق محمد أحمد سراج وعلي جمعة ، ط١ ، (١٤٢١هـ) ، دار السلام ، القاهرة ، مصر .
- **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، لعالم الأندلس المحدث الفقيه أبي محمد علي ابن أحمد **ابن حزم** الظاهري (ت٤٥٦هـ) ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، مصر .
- **فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات** ، للشيخ المحدث محمد عبد الحي **الكتاني** (ت١٣٨٢هـ) ، تحقيق إحسان عباس ، ط٢ ، (١٩٨٢م) ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان .
- **القضاء والقدر** ، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين **البيهقي** (ت٤٥٨هـ) ، تحقيق محمد آل عامر ، ط١ ، (١٤٢١هـ) ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، السعودية .
- **الكامل في أصول الدين في اختصار الشامل في أصول الدين** ، للإمام **ابن الأمير** الحنفي (ت٧٣٦هـ) ، تحقيق جمال عبد الناصر عبد المنعم ، ط١ ، (١٤٣١هـ) ، دار السلام ، القاهرة ، مصر .

- **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** ، للعلامة المفسر جار الله أبي القاسم محمود بن عمر **الزمخشري** (ت٥٣٨هـ) ، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض ، ط١ ، (١٤١٨هـ) ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، السعودية .
- **الكفاية في علم الرواية** ، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت **الخطيب البغدادي** (ت ٤٦٣ هـ) ، تحقيق أبي عبد الله السورقي وإبراهيم المدني ، المكتبة العلمية ، المدينة المنورة ، السعودية .
- **الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري** ، للإمام محمد بن يوسف بن علي **الكرماني** (ت٧٨٦هـ) ، ط٢ ، (١٤٠١هـ) ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان .
- **لسان الميزان** ، للإمام الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي **ابن حجر العسقلاني** (ت٨٥٢هـ) ، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة ، ط١ ، (١٤٢٣هـ) ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، لبنان .
- **اللمع** ، للإمام الزاهد أبي نصر عبد الله بن علي السراج **الطوسي** (ت٣٧٨هـ) ، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، طبع سنة (١٣٨٠هـ) ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، مصر . مكتبة المثنى ، بغداد ، العراق .
- **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر** ، للإمام ضياء الدين أبي الفتح نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم **ابن الأثير الكاتب** الجزري (ت٦٣٧هـ) ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، طبع سنة (١٤٢٠هـ) ، المكتبة العصرية ، بيروت ، لبنان .
- **مجموع رسائل الجاحظ** ، لإمام الأدب أبي عثمان عمرو بن بحر بن محبوب **الجاحظ** (ت٢٥٥هـ) ، تحقيق محمد طه الحاجري ، طبع سنة (١٩٨٣م) ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان .
- **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز** ، للإمام المفسر أبي محمد عبد الحق بن غالب **ابن عطية** المحاربي (ت٥٤٢هـ) ، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد ، ط١ ، (١٤٢٢هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين** ، للإمام أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين **فخر الدين الرازي** (ت٦٠٦هـ) ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، مصر .

- **المختصر الكلامي** ، للإمام المتكلم أبي عبد الله محمد بن محمد **بن عرفة** التونسي (ت٨٠٣هـ) ، تحقيق نزار حمادي ، دار الضياء ، الكويت .
- **المدخل إلى السنن الكبرىٰ** ، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين **البيهقي** (ت٤٥٨هـ) ، تحقيق محمد ضياء الرحمٰن الأعظمي ، ط١ ، (١٤٠٤هـ) ، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي ، الكويت .
- **المدونة الكبرىٰ** ، لإمام دار الهجرة **مالك بن أنس** الأصبحي (ت١٧٩هـ) ، (رواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمٰن بن قاسم) ، ط١ ، (١٤١٥هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان** ، للإمام الحافظ عفيف الدين أبي السعادات عبد الله بن أسعد **اليافعي** اليمني (ت٧٦٨هـ) ، تحقيق خليل منصور ، ط١ ، (١٤١٧هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- **المستدرك على الصحيحين** ، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بابن البيِّع **الحاكم** النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ) ، ط١ ، (١٣٤٠هـ) ، دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد الدكن ، الهند .
- **مسند الإمام أحمد** ، للإمام الحافظ أبي عبد الله أحمد بن محمد **بن حنبل** الشيباني (ت٢٤١هـ) ، طبع سنة (١٣١٣هـ) ، المطبعة الميمنية ، مصر .
- **مسند الشاميين** ، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب **الطبراني** (ت٣٦٠هـ) ، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي ، ط١ ، (١٤٠٥هـ) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان .
- **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير** ، للإمام اللغوي أبي العباس أحمد بن محمد بن علي الحموي **الفيومي** (ت نحو ٧٧٠هـ) ، ط١ ، (١٤٠٧هـ) ، مكتبة لبنان ، بيروت ، لبنان .
- **المصنف** ، للإمام الحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد **ابن أبي شيبة** العبسي الكوفي (ت٢٣٥هـ) ، تحقيق محمد عوامة ، ط١ ، (١٤٢٧هـ) ، دار القبلة ، جدة ، السعودية . مؤسسة علوم القرآن ، دمشق ، سورية .
- **مطالع الأنظار علىٰ متن طوالع الأنوار** ، للإمام أبي الثناء محمود بن عبد الرحمٰن **الأصفهاني** (ت٧٤٩هـ) ، ط١ ، (١٤٣٨هـ) ، دار الإمام الرازي ، القاهرة ، مصر .

- **المطول في شرح تلخيص المفتاح** ، للإمام النحرير سعد الدين مسعود بن عمر **التفتازاني** (ت٧٩٢هـ) ، طبع سنة (١٣٣٠هـ) ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، مصر .
- **معاهد التنصيص على شواهد التلخيص** ، للإمام أبي الفتح عبد الرحيم بن عبد الرحمٰن بن أحمد **العباسي** (ت٩٦٣هـ) ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، تصوير عالم الكتب ، بيروت ، لبنان .
- **معجم الأدباء** ، المسمى : « إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب » ، للإمام المؤرخ شهاب الدين أبي عبد الله **ياقوت** بن عبد الله الرومي **الحموي** (ت ٦٢٦ هـ) ، تحقيق إحسان عباس ، ط١ ، (١٤١٤هـ) ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان .
- **المعجم الأوسط** ، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب **الطبراني** (ت٣٦٠هـ) ، تحقيق طارق بن محمد وعبد المحسن الحسيني ، (١٤١٥هـ) ، دار الحرمين ، القاهرة ، مصر .
- **معجم البلدان** ، للإمام المؤرخ شهاب الدين أبي عبد الله **ياقوت** بن عبد الله الرومي **الحموي** (ت٦٢٦هـ) ، عني به المستشرق وستنفيلد ، ط٢ ، (١٩٩٥م) ، دار صادر ، بيروت ، لبنان .
- **المعجم الكبير** ، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب **الطبراني** (ت ٣٦٠ هـ) ، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي ، ط٢ ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، مصر .
- **مفتاح العلوم** ، للإمام أبي يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي **السكّاكي** (ت٦٢٦هـ) ، تحقيق نعيم زرزور ، ط٢ ، (١٤٠٧هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم** ، للإمام أبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم **القرطبي** (ت٦٥٦هـ) ، تحقيق محيي الدين مستو وأحمد محمد السيد ويوسف علي بديوي ومحمود إبراهيم بزال ، ط١ ، (١٤١٧هـ) ، دار ابن كثير ، دمشق ، سورية . بيروت ، لبنان . دار الكلم الطيب ، دمشق ، سورية . بيروت ، لبنان .

- **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة** ، للإمام شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمٰن **السخاوي** (ت ٩٠٢ هـ) ، تحقيق محمد عثمان الخشت ، ط١ ، (١٤٠٥ هـ) ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان .
- **المقصد الأسنىٰ في شرح أسماء الله الحسنىٰ** ، للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد **الغزالي** الطوسي (ت٥٠٥هـ) ، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي ، ط١ ، (١٤٣٩هـ) ، دار المنهاج ، جدة ، السعودية .
- **منهاج السنة النبوية** ، للعلامة تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام **ابن تيمية** الحراني (ت٧٢٨هـ) ، تحقيق محمد رشاد سالم ، ط١ ، (١٤٠٦هـ) ، جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض ، السعودية .
- **المواقف في علم الكلام** ، للإمام المتكلم عضد الدين القاضي عبد الرحمٰن بن أحمد **الإيجي** (ت٧٥٦هـ) ، عالم الكتب ، بيروت ، لبنان .
- **ميزان الاعتدال في نقد الرجال** ، للإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد **الذهبي** (ت ٧٤٨ هـ) ، تحقيق علي البجاوي ، ط١ ، (١٣٨٢هـ) ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان .
- **ميزان العمل** ، للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد **الغزالي** الطوسي (ت٥٠٥هـ) ، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي ، ط١ ، (١٤٣٩هـ) ، دار المنهاج ، جدة ، السعودية .
- **ناسخ الحديث ومنسوخه** ، للإمام الحافظ أبي حفص عمر بن أحمد بن عثمان **ابن شاهين** البغدادي (ت٣٨٥هـ) ، تحقيق سمير بن أمين الزهيري ، ط١ ، (١٤٠٨هـ) ، مكتبة المنار ، الزرقاء ، الأردن .
- **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب** ، للإمام أبي العباس أحمد بن محمد **المقري** التلمساني (ت١٠٤١هـ) ، تحقيق إحسان عباس ، ط١ ، (١٣٨٨هـ) ، دار صادر ، بيروت ، لبنان .
- **نهاية الأقدام في علم الكلام** ، للإمام المتكلم أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد **الشهرستاني** (ت٥٤٨هـ) ، تحقيق ألفرد جيوم ، طبع سنة (١٩٣١م) ، أكسفورد .

ـ **نوادر الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم** ، للإمام أبي عبد الله محمد بن علي بن الحسن **الحكيم الترمذي** (ت٣٢٠هـ) ، تحقيق عبد الرحمـٰن عميرة ، ط١ ، (١٤١٢هـ) ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان .

ـ **نيل الابتهاج بتطريز الديباج** ، للإمام أبي العباس أحمد بابا بن أحمد بن أحمد بن عمر **التنبكتي** (ت١٠٣٦هـ) ، تحقيق عبد الحميد عبد الله الهرامة ، ط٢ ، (٢٠٠٠م) ، دار الكاتب ، طرابلس ، ليبيا .

ـ **هدية العارفين** ، للعلامة إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني **البغدادي** (ت١٣٩٩هـ) ، طبعة مصورة عن منشورة وكالة المعارف الجليلة إستانبول (١٩٥١م) لدى دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان .

* * *

محتوى الكتاب

* * *